Alexandru Surdu

Gândirea speculativă

PAIDEIA

Redactor: Simona Pelin
Ilustraţia copertei: V. Kandinsky, *Improvizaţie 30*, 1913

Această carte a apărut cu sprijinul Ministerului Culturii

© Editura PAIDEIA, 2000
Str. Bucur nr. 18, sector 4,
75104, Bucureşti, România
tel.: (00401) 330.80.06 / 330.16.78
fax: (00401) 330.16.77

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
SURDU, ALEXANDRU
Gândirea speculativă : coordonate istorico sistematice /
Alexandru Surdu. - Bucureşti : Paideia, 2001
376 p. ; 23,5 cm.
ISBN 973-8064-61-7

Alexandru Surdu

GÂNDIREA SPECULATIVĂ

– Coordonate istorico-sistematice –

PAIDEIA

Prefață

Soarta filosofiei acum, la sfârșit de mileniu, nu pare prea fericită. Au mai existat însă astfel de perioade, iar filosofia le-a trecut pe toate cu bine, fie prin păstrarea tradițiilor, fie prin revigorarea lor, fie prin înnoirea filosofiei înseși. Deși aceasta merge, tradițional vorbind, în urma științelor, au existat perioade în care le-a premers, cum a fost cazul filosofiei moderne, reprezentată de mari savanți filosofi.

Specializarea fără precedent a științei și tehnicii contemporane, chiar cultivarea ei în secret, îi lipsește pe filosofi de avantajele metodei și ale detașării și îi transformă în simpli comentatori sau interpreți ai rezultatelor științifice, pe care le află sporadic și, de regulă, numai după ce au fost depășite.

Disciplinar vorbind, în fiecare etapă, de criză filosofică sau nu, au fost „scoase la bătaie" anumite teorii sau ramuri ale filosofiei care corespundeau necesităților de moment. În perioadele de avânt ale artelor, filosofii au apelat la estetică, în altele – la morală, la politică sau teorie socială. Și, nu rareori, la „artileria grea" a filosofiei, care este logica.

Așa s-au petrecut lucrurile la începutul secolului al XX-lea, când științele exacte, în special matematicile și fizica, aveau nevoie de logică pentru elucidarea propriilor lor fundamente teoretice. S-a și născut o disciplină nouă, logica matematică sau simbolică. Ea s-a dezvoltat într-o asemenea măsură, încât este pe cale de a se desprinde total de filosofie, cum au făcut-o și alte discipline, ca: psihologia, pedagogia sau sociologia.

Dar epoca fundamentării științelor a trecut, ca și aceea de aplicare tehnică a unor operații mecanice ale gândirii. Și filosofii s-au trezit în posesia unei logici, mult lăudată, dar cu care nu mai au nimic de făcut. Mai mult, care s-a dovedit deficitară chiar în domeniile științifice pentru care a fost creată. Și aceasta nu de ieri, ci chiar după mijlocul secolului trecut.

Există cazuri în care tocmai filosofii dau semnalul de retragere, considerându-se falimentari. Nemaitrezind nici interesul savanților, nici al marelui public, se complac într-un fel de „văicăreală" cu ecouri nostalgice pentru trecutul glorios al filosofiei.

S-a ajuns uneori, mai ales în Occident, spenglerian vorbind, la un fel de „saturaţie" de filosofie şi de trăncăneală inutilă. Ceea ce i-a determinat pe postmodernişti să-şi facă inventarul.

Se observă însă şi tendinţe, destul de firave, de revenire la filosofia tradiţională, prin reluări, rememorări, revigorări ale problemelor filosofice, şi chiar de depăşire a impasului prin achiziţionarea de noutăţi la modă, mai mult stilistice, pentru flatarea neiniţiaţilor în filosofie. Tendinţe eseistice, nesistematice, care n-au adus niciodată foloase reale filosofiei.

Apare şi întrebarea obsedantă dacă nu cumva omul contemporan este interesat de *alte* probleme decât cele tradiţional filosofice şi dacă nu cumva gândeşte *altfel*. Nu trebuie să uităm că filosofia ultimelor secole a fost contaminată de pozitivism, pentru a ţine pasul cu mersul ştiinţelor şi al tehnicii. Dar acestea, în zilele noastre, mai degrabă ne înspăimântă, decât să ne trezească interesul. Nici pragmatismul, de sorginte americană, care ne sfătuieşte să ne complăcem şi să ne modelăm după împrejurări pentru a reuşi în viaţă, nu mai este credibil, iar practicarea lui, într-o lume a violenţei şi nelegiuirii, produce deznădejdea individului izolat. Soluţia revoluţionară a condus şi ea la dezastre.

Poate că omul contemporan este interesat astăzi de un fel de „înţelepciune" prefilosofică sau primitiv-filosofică. Vrea să ştie de unde vine şi unde se duce, singur sau cu întreaga lume. Este interesat tot mai mult de trecutul îndepărtat şi de un viitor care să depăşească ziua de mâine. Dar acestea sunt probleme ale transcendenţei, care *trec dincolo* de existenţa cotidiană, sau *dincoace*, în transcendentalitatea sufletească.

Problema transcendenţei divine sau profane se pune tot mai accentuat în teologie, psihologie şi parapsihologie, dar ea apare pregnant şi în cosmologie, cosmogonie, astronomie şi astrofizică, păstrându-şi interesul şi în microfizică. Este vorba de acea năzuinţă a omului care încearcă, din diferite unghiuri, să arunce, cum zicea Blaga, cu săgeţi aprinse în bezna transcendenţei.

Transcendenţa sau subsistenţa totală nu este însă izolată de celelalte categorii filosofice fundamentale, de existenţă, fiinţă, realitate şi existenţa reală, faţă de care, de altfel, poate fi considerată în transcendere. Şi este imposibil de abordat fără mijloace logice adecvate.

Se dovedeşte, într-adevăr, că trebuie să gândim altfel decât o făceam, cel puţin în trecutul imediat. Căci, dacă aplicăm aici criteriile gândirii intelective, de tip logico-matematic, atunci despre toate acestea am face mai bine, vorba lui Wittgenstein, să tăcem.

Nici raţiunea tradiţională, demonstrativă nu ne poate ajuta, căci se bazează pe contemplaţia şi reflecţia asupra perceptibilului senzorial.

Poate a sosit momentul, şi credem că da, să ne amintim de a treia facultate a gândirii, în spiritul filosofiei clasice germane, şi anume de *speculaţiune*, de la *speculum* = oglindă, referitoare la totalităţi infinite şi procese cu începuturi şi sfârşituri transcendente.

Dacă nu ne amintim noi, filosofii, încă, trebuie să ştim că au făcut-o deja teologii, medicii, psihologii etc., că se vorbeşte despre logici de tip speculativ ale religiei, ale ştiinţelor sociale, ale psihologiei, ca şi ale microfizicii. Şi mai trebuie spus, cum vom încerca s-o dovedim în această carte, că mulţi dintre aceştia au fost, şi nu din întâmplare, români de-ai noştri, unii chiar filosofi de profesie. Aceştia au prevăzut în felul lor şi chiar au anticipat, când au fost lăsaţi s-o facă, mersul lumii şi al gândirii teoretice contemporane, care se dovedeşte tot mai mult de factură dialectico-speculativă.

Ei au surprins ipostaze diferite ale dialecticii, de la cele binare la cele pentadice, şi le-au găsit schemele dialectico-speculative, pe eşafodajul cărora au şi ridicat sisteme filosofice de amploare, tocmai în vremea când alţii cobeau sfârşitul filosofiei.

Faptul că aceste scheme sunt operative poate fi dovedit cu exemple din cele mai elevate realizări artistice ale tuturor timpurilor, cum au fost tragediile antice sau dramele pasionale ale lui Shakespeare.

Numai că speculaţiunea, ca şi raţiunea şi intelectul, este o facultate a gândirii pe care omul a cunoscut-o şi a cultivat-o (cel puţin, filosofii greci) din cele mai vechi timpuri. Ea nu este o invenţie a zilelor noastre, cum nu sunt invenţii nici problemele transcendenţei, pe care trebuie să le speculativizăm astăzi, adică să le gândim dialectico-speculativ, în cunoştinţă de cauză şi sistematic, aşa cum ne-o cere dreapta filosofare. Cum au făcut-o, de altfel, marii filosofi daţi între timp uitării.

Acestea sunt coordonatele istorico-sistematice ale gândirii speculative occidentale. Ele pot fi extinse şi la lumea orientală, dar nu înainte de a le surprinde în pura lor esenţialitate, cum au făcut-o filosofii apuseni.

Căci este o condiţie banală aceea de a căuta, cu şanse de reuşită, numai ceea ce, într-un fel sau altul, a fost găsit deja sau, cel puţin, cunoscut într-o oarecare măsură.

Bucureşti, noiembrie 2000 ALEXANDRU SURDU

Partea întâi

Tradiția speculativă a gândirii antice grecești

1. Începuturile gândirii speculative

Începuturile gândirii speculative la grecii antici se fac vădite la aşa-numiţii (de către Herodot[1]) „poeţi" (*poietai*), cei mai importanţi fiind Orfeu şi Musaios, consideraţi că ar fi trăit după Hesiod şi Homer. Ei sunt amintiţi şi de către Diogenes Laertios, care îl adaugă şi pe Linos[2], considerându-i precursorii filosofiei propriu-zise, tocmai pentru elementele speculative ale gândirii lor. Despre Musaios spune că „a fost cel dintâi care a compus o teogonie, a construit o sferă şi a susţinut că toate provin din Unul (*ex henos ta panta ginesthai*) şi se întorc în acesta"[3].

„Toate provin din Unul" poate fi considerată prima enunţare a unui gând speculativ în filosofia greacească, indiferent dacă i-a aparţinut lui Musaios sau i-a fost doar atribuit.

Elaborarea unei teogonii ţine mai mult de gândirea poetico-mitologică, dar construcţia unei sfere presupune cunoştinţe matematice, reprezentări (modele) geometrice, o gândire intelectiv-proiectivă. Nici una dintre aceste ultime două modalităţi de gândire nu l-ar fi condus pe Musaios la enunţul speculativ. Dar ele dovedesc totuşi, cum o va dovedi întreaga istorie a filosofiei, posibilitatea şi chiar existenţa efectivă la acelaşi autor a unor modalităţi diferite de gândire, în conformitate cu ceea ce se va numi, mult mai târziu, facultăţile gândirii umane: intelectul, raţiunea şi speculaţiunea.

Musaios era considerat discipol şi chiar fiu al lui Orfeu, întemeietorul legendar al orfismului – o doctrină bazată pe concepţii, deosebite de cele mitico-greceşti, despre suflet. Din această cauză, n-a fost agreat de către Diogenes Laertios, care îl şi numea „trac"[4]. Considerarea sufletului de origine divină şi transmigraţia lui au influenţat însă filosofia greacească ulterioară, în special pe cea pitagoreică.

Acelaşi lucru s-a întâmplat cu Linos, care ar fi compus un poem „despre crearea lumii, drumul Soarelui şi al Lunii, naşterea animalelor

1 Herodot, *Hist.*, II, 53.
2 Diogenes Laertios, *De cl. ph. vitis*, I, 3-5.
3 *Ibidem*, I, 3.
4 *Ibidem*, I, 5.

şi a plantelor"[5]. El este preţuit şi de către Diogenes Laertios (şi considerat grec), mai ales pentru „o idee care a fost preluată de Anaxagora", şi anume aceea că, „la origine, toate au fost laolaltă", ceea ce reprezintă o variantă pentru „toate provin din Unul". „Pe urmă a venit *nous*-ul, care le-a pus în rânduială." *Nous* este tradus în româneşte prin „raţiune"[6].

Este evident că aici *nous* are mai mult sensul de „rost", despre care vorbea Constantin Noica[7], decât de gândire sau de expresia ei. Un fel de „rostuire", care le pune pe toate în ordine.

Dar gândul lui Musaios este mai profund, căci el vorbeşte şi despre *revenirea* la starea de Unul, de „nerostuire".

Ambele enunţuri, despre provenienţa tuturor din Unul, despre reîntoarcerea la Unul, sunt consideraţii speculative despre cele două tipuri de transcendenţă: *dincolo* de *începutul* existenţei (al lumii) şi *dincolo* de *sfârşitul* ei. Între acestea domneşte „rânduiala".

„Rânduiala" presupune însă drept contrar haosul (*Chaos*), ceea ce ne duce cu gândul la Hesiod şi la plăsmuirile mitologice. Dar *Chaos* este mai degrabă un personaj, cum şi apare la Orfeu[8], dobândindu-şi ulterior semnificaţia spaţială, reprezentabilă de hău, genune etc., în care domneşte nerânduiala. Haosul nu sugerează în nici un caz unicitatea, unitatea, respectiv Unul, cu toate că poate sugera începutul şi sfârşitul lumii. Ceea ce şi conferă caracter speculativ creaţionismului mitico-religios. Numai că aici totul rămâne la nivelul reprezentării intelective, care a şi condus treptat, până în zilele noastre, la „determinarea nedeterminatului", ca să zicem aşa, ca nebuloasă, ca explozie originară etc., cu momente şi trepte ale unui proces de punere într-o ordine calculabilă chiar pe secunde. Dar această calculabilitate a începutului transformă speculativul în regresie intelectivă, care trebuie să se oprească chiar la limita, de început sau de sfârşit, a lumii reprezentabile ca existenţă, adică tocmai la graniţa transcendenţei.

Aceasta a fost şi calea urmată de o parte dintre primii filosofi greci, care au încercat să determine haosul originar cu mijloacele reprezentării intelective de care dispuneau (cea senzorial-perceptivă).

Thales a fost astronom şi geometru, bazându-şi în mod firesc cercetările pe observaţie, deducţie şi demonstraţie (mijloace intelectiv-raţionale). Referindu-se la el, Aristotel îi expune doctrina tocmai în această manieră. Observaţia că toate transformările au la

[5] *Ibidem*, I, 4.

[6] Diogenes Laertios, *op. cit.*, trad. rom., Bucureşti, 1963, p. 116 (I, 4).

[7] C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. XX.

[8] H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker, Orpheus*, A 12.

bază o anumită substanţă (*ousia*) de natură materială (*hyle*) care trebuie să persiste, l-a condus la concluzia că aceasta ar trebui să fie apa (*hydor*). „Formulând, desigur, această ipoteză în urma observaţiei că hrana tuturor vieţuitoarelor este umedă (*hygros*)."[9] O deducţie bazată pe mărturia simţurilor, *kata ten aisthesin*, cum o interpreta şi Simplicius[10]. Adică pe linie regresiv-intelectivă, nu speculativă.

Acelaşi lucru este valabil şi despre ceilalţi filosofi care, bazându-se tot pe observaţie şi deducţie, au vorbit despre aşa-numitele „elemente" (*stoicheia*), considerând că unul dintre ele (apa, aerul, focul, pământul) ar fi primordial.

Primordialitatea unei substanţe nu este însă suficientă pentru a le produce pe celelalte, căci substanţa în genere este un element pasiv. Acesta este motivul pentru care o parte dintre naturalişti au simţit nevoia introducerii pe cale speculativă a unui element transcendent. Hippon, de exemplu, care, urmându-l pe Thales, accepta că apa este suficientă drept cauză pentru orice, a fost numit ateu (*atheos*), căci el a susţinut că „nu există nimic (*ouden*) în afară de cele percepute cu simţurile (*para ta aistheta*)"[11]. Aceasta, faţă de Thales, care socotea divinitatea ca *nous* al Cosmosului (*noun tou kosmon ton theon*), Cosmosul (Universul) fiind considerat însufleţit (*empsychos*). Divinitatea (*Theos, Deus*) este *nous*-ul (*mens*) care le-a plăsmuit pe toate din apă (*ex aqua*)[12].

În acest context, *nous* are sensul de *suflet* obiectiv, s-ar putea spune, de *spirit*, datorită identificării cu divinitatea, în orice caz, nu de raţiune umană sau de gândire. El are semnificaţie speculativă, transcendentă. Chiar dacă a provenit din divinitate, aceasta era *altceva* decât zeităţile obişnuite, individualizate. Este o divinitate care le transcende, ca şi substratul material, care tinde, începând cu doctrina lui Anaximandros, să depăşească substanţialul.

Într-adevăr, *apeiron*-ul (infinitul sau nemărginitul) reţine ca substanţială *determinaţia* de nemărginire a elementelor considerate primordiale. Această „determinaţie" devine o altă substanţă (*heteron tina physis apeiron*), care este altceva faţă de acestea (*ti allo para tauta*)[13]. În cazul acesta, *para* ar putea să însemne şi *dincolo de (delà, au delà de)*, ceea ce ar însemna, cel puţin în varianta lui Simplicius, că *apeiron*-ul este transcendent faţă de celelalte substanţe, intelectiv-perceptibile.

Dar tot Simplicius consideră că aici ar fi vorba de un amestec (*mixis*) al tuturor elementelor, nedeterminat nici ca formă (*eidos*), nici ca

9 Aristoteles, *Metaph.*, A, 3, 983b, 6-25.
10 H. Diels, *Thales*, A, 13.
11 *Idem*, *Hippon*, A, 9.
12 *Idem*, *Thales*, A, 23.
13 *Idem*, *Anaximandros*, A, 9.

mărime (*megetos*), ceea ce ar presupune nu unul, ci două principii (*dyo tas archas*), respectiv substanţa *apeiron* şi *nous*-ul[14]. Aristotel însă infirmă această interpretare, considerând că Anaximandros, spre deosebire de Anaxagoras, care acceptă ca principiu *nous*-ul, nu admite alte cauze în afară de *apeiron*[15]. Justificarea o constituie faptul că Anaximandros consideră că mişcarea este eternă (*kinesis aidios*)[16], adică nu mai necesită intervenţia *nous*-ului drept cauză a mişcării (*tes kineseos aitios*). Ceea ce accentuează caracterul speculativ al *apeiron*-ului. Aceasta, însă, numai în accepţia lui de substanţă transcendentă, şi nu de amestec al substanţelor perceptibile.

Anaxagoras însă postulează clar două principii: unul de natură materială (homoiomeriile) şi unul de natură spirituală (*nous*-ul). Homoiomeriile sunt corpusculi transcendenţi faţă de orice corpuscul existent (adică perceptibil). Corpusculii existenţi sunt diferiţi, homoiomeriile sunt identice (*homoios* = asemănător). Ele sunt materiale şi, ca atare, lipsite de *nous*, materia (*hyle*) fiind *anoia*[17]. Dar ele sunt lipsite şi de mişcare şi, respectiv, de „rânduială", ceea ce face necesară intervenţia *nous*-ului drept cauză a mişcării (*tes kineseos aition einai ton noun*)[18]. Este vorba aici de o *transcendenţă a transcendenţei*.

Interpreţii mai târzii, ca Cicero şi Aëtius, au considerat *nous*-ul (tradus de H. Diels prin „spirit" = *Geist*) de natură divină[19], şi chiar, prin interpretare analoagă gândirii obişnuite (*mens*), Cicero crede că ar fi trebuit să fie cuprins într-un corp şi să fie dotat cu sensibilitate. Dar tot Cicero zice că Anaxagoras ar fi refuzat să admită acest lucru[20].

La Anaxagoras *nous*-ul nu mai are însă, ca la Thales, semnificaţie divină, dovadă că şi el a fost considerat ateu[21] şi a scăpat de exil numai cu ajutorul lui Pericle[22].

Sunt menţionate la Anaxagoras şi cazuri de raportare între *nous* şi *psyche*, adică între spirit şi suflet. Aristotel considera că sufletul şi spiritul sunt deosebite (*heteron legein psyche kai noun*)[23], cu toate că spiritul este şi suflet, pentru că este prezent în toate vietăţile[24]. La

14 *Ibidem*, A, 9a.
15 *Ibidem*, A, 15.
16 *Ibidem*, A, 17.
17 Platon, *Phaidros*, 269e.
18 H. Diels, *Anaxagoras*, B, 13.
19 *Ibidem*, A, 48 şi A, 49.
20 *Ibidem*, A, 48.
21 *Ibidem*, A, 113.
22 *Ibidem*, A, 562.
23 Aristoteles, *De Anima*, A, 2, 405a, 13.
24 *Ibidem*, A, 2, 404b, 4-5.

care se poate adăuga că este prezent în toate existenţele, însufleţite sau nu, în afară de homoiomeriile iniţiale, lipsite de mişcare. Căci tot Aristotel spune că spiritul este atât în vietăţi, cât şi în natură (*en tois zoois kai en te physei*)[25]. El este, într-adevăr, pretutindeni, în măsura în care este cauza întregului Univers şi a oricărei rânduieli, căci spiritul (*nous*) mişcă totul (*nous kinestai to pan*)[26].

Caracterul speculativ al concepţiei despre *nous* (care e tradus greşit prin „intelect", având adică semnificaţia târzie aristotelică) este completat la Anaxagoras, ca şi la alţi filosofi greci, cu remarca imposibilităţii de a elucida cauza primă sau principiul prin raţionament omenesc (*antropinos logismos*)[27]. Adică prin mijloace logice referitoare la existenţă, căci principiul (în cazul de faţă, *nous*-ul) este transcendent. Tocmai pentru acest motiv, Platon îl respinge prin remarca lui Socrate, că Anaxagoras nu poate să explice cu ajutorul *nous*-ului transcendent probleme existenţiale, cum ar fi forma Pământului, dacă e plat sau rotund. Şi, dacă este într-un anumit fel, de ce este mai bine să fie aşa, şi nu altfel. Dar toate acestea sunt probleme existenţiale, bazate pe observaţie şi deducţie, adică pe „raţionament omenesc" (*antropinos logismos*). Şi este corect procedeul lui Anaxagoras, care nu aplică consideraţiuni transcendente (speculative) la domenii existenţiale, ci caută, în aceste situaţii, cauze diferite de *nous*, cum remarcă şi Aristotel[28].

Sunt numeroase texte în care Anaxagoras face consideraţiuni existenţiale (astronomice, fizice, biologice, medicale, psihologice etc.) fără să mai apeleze la cauza primă sau principiul *nous*, căci acesta i-a fost necesar numai în scopuri speculative, referitoare la transcendenţă.

Oricum, însă, *nous*-ul lui Anaxagoras, chiar dacă nu mai are determinaţii mistico-religioase, şi nici logico-raţionale (umane obişnuite), păstrează ceva din ambele, cel puţin terminologic, ceea ce a şi determinat interpretări simpliste şi chiar adversitatea filosofilor din vremea sa şi de mai târziu. Este corect să traducem *nous*-ul prin „spirit" (*Geist*) pentru toţi presocraticii, dar nu este întru totul corect, căci el însemna totuşi, nu numai ulterior, ci chiar şi pe vremea lui Anaxagoras, dacă nu „intelect", cel puţin „gândire" în genere, de la *noein*. Problemă a cărei soluţionare va rămâne în sarcina filosofilor ulteriori.

[25] *Idem, Metaph.*, A, 3, 984b, 16.
[26] *Idem, De Anima*, A, 2, 405a, 15.
[27] H. Diels, *Anaxagoras*, A, 66.
[28] Aristoteles, *Metaph.*, A, 4, 985a, 18.

2. Transcendență și scheme antitetico-speculative la pitagoreici și la Heraclit

Doctrina lui Heraclit seamănă în multe privințe cu celelalte, dinainte și din vremea sa. El consideră primordial, dintre cele patru elemente, *focul*. Din foc s-ar obține, prin rarefieri și condensări (în analogie cu apa sau aerul), toate cele care există: „Prin condensare focul trece spre starea lichidă, iar când devine consistent, apare apa; când apa se solidifică, se transformă în pământ"[1]. O concepție simplistă, bazată pe considerațiuni arbitrare.

Bazat pe observații intelective, el constată predominanța mișcării și transformării, ceea ce susținuseră și predecesorii săi, în special pitagoreicii: „Totul este Unul în veșnică mișcare (*aeikineton*)"[2]. După Simplicius, pitagoreicul Hippasos ar fi acceptat și el, asemenea lui Heraclit, focul ca principiu[3].

Heraclit este considerat însă cel care ar fi absolutizat mișcarea, suprimând din Univers repausul și stabilitatea[4], care s-ar datora doar iluziei simțurilor, nedemne de crezare. Celebrul *ta panta rhei* ilustrează acest lucru.

Heraclit este important însă pentru considerațiunile sale despre *mecanismul antitetic* (opozițional) al mișcării. Trebuie reafirmat însă în mod expres faptul că Heraclit era un *filosof al naturii* (*physikos, physiologos*), și *nu un dialectician* (*dialekticos*). Aristotel menționase, de altfel, că Zenon trebuie socotit inventatorul dialecticii (*euretes tes dialektikes*), ca fiind primul care a utilizat argumente sau enunțuri contrare (*enantioi logoi*). Or, Heraclit nu se referă la enunțuri, ci la obiecte și fenomene naturale, lucrarea sa fiind *Despre natură* (*Peri physeos*).

El a fost, și în această privință, precedat de pitagoreici. Pitagoreicii considerau numărul ca principiu (*arche*) și chiar ca materie (*hyle*) a

1 H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker, Heraclit*, A, 9.

2 *Idem, Hippasos*, 7.

3 *Loc. cit.*

4 H. Diels, *Heraclit*, A, 6.

lucrurilor, iar ca elemente (*stoicheia*) ale numărului, perechea şi neperechea, prima – finită, ultima – infinită[5]. Numărul ca materie denotă caracterul său fizic, natural-substanţial, comparabil cu focul, pământul şi apa, menţionate în acelaşi context. Dar atât perechea şi neperechea (parul şi imparul), cât şi finitul şi infinitul, sunt opuse sau contrare (*enantia*). În plus, alături de aceste două perechi de opuse, Aristotel mai menţionează opt. În total, zece opoziţii, numite tot principii (*archai*), faţă de primele, numite aici cauze (*aitiai*). Şi conchide că pentru pitagoreici „opoziţiile sunt principii ale lucrurilor" (*ta enantia archai ton onton*)[6].

După Diogenes Laertios, şi Heraclit ar fi susţinut că „toate se nasc din opoziţii" (*ginsthai panta kat enantioteta*)[7]. Numai că Heraclit vorbeşte mai mult despre lucrurile opuse, decât despre opoziţie.

La pitagoreici găsim şi ideea unităţii contrariilor în cadrul Unului (*to hen*) şi a infinitului (*apeiron*)[8], ei conferindu-le, ca şi Platon, caracter transcendent (*to exo tou ouranou apeiron*)[9].

Apare, de asemenea, la pitagoreici, ca şi la Heraclit, ideea armoniei (*armonia*) contrariilor, la primii având şi semnificaţie muzicală.

Cele mai importante contribuţii ale lui Heraclit se referă la *schemele antitetice*, diferite calitativ de cele numerice ale pitagoreicilor, care îşi pierd semnificaţia antitetică a perechilor originare de opoziţii. Chiar trecerea de la Unu la Diadă, care apare şi în forma: Monadă-Dualitate, nu este explicit antitetică. Dacă Monada conţine Dualitatea sau dacă ele sunt opuse în cadrul Unului rămâne nedecis, căci este greu de susţinut că unu îl conţine pe doi. Triada, de asemenea, pare un adaos la primele două. Numai Hegel vedea aici un proces de trecere de la Unitate la Dualitate şi o revenire la Unitate. Triada, ca început, mijloc şi sfârşit, presupune o trecere procesuală, dar nu numerică. Interpretarea Monadei ca „identitate abstractă", a Dualităţii ca „opoziţie" şi a Triadei ca „întreg" sugerează teza-antiteza şi sinteza hegeliană[10]. Dar aici ne găsim pe plan *antitetic*, nu dialectic.

Dar pitagoreicii nu se opresc la Triadă, ci chiar acordă o importanţă mai mare Tetradei, ceea ce nu-i place lui Hegel şi, din acest motiv, o reduce la Triadă[11]. Dar aceasta, ca Tetractis, de la *tetra* (patru) şi *ago*

[5] Aristoteles, *Metaph.*, A, 5, 986a, 17-19.

[6] *Ibidem*, 986b, 3.

[7] H. Diels, *Herakleitos*, A, 8.

[8] *Ibidem*, 58, B, 6; B, 8; B, 14.

[9] *Ibidem*, 58, B, 28.

[10] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. 1, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1963, p. 205.

[11] *Ibidem*, p. 207.

(a conduce), presupune, dimpotrivă, depăşirea şi subordonarea Triadei. Numeric, patru plus numerele de până la el (1+2+3+4) fac zece, adică numărul întregului (total). Tetrada este corelată sufletului, gândirii, ştiinţei, opiniei şi simţirii[12], ceea ce îi conferă virtuţi deosebite. Hipocraticii acordau, de asemenea, un rol important Tetradei (cele patru elemente, anotimpuri, faze ale lunii, perioade ale zilei, temperamente etc.).

Pitagoreicii vorbeau şi despre Pentadă, legată de cvinta muzicală şi pentagramă (devenită simbolul sectei pitagoreice). Ea reprezenta ultima înfăţişare a focului exterior, devenind a cincea esenţă (lat. *quintessentia*), dar şi proporţiile corpului omenesc (patru membre plus capul), cele cinci degete, cele cinci simţuri.

Fiecare număr, până la zece inclusiv, avea reprezentări. Dar şi Hegel consideră că „începând cu şase nu mai avem decât determinaţii arbitrare"[13]. Cert este că pitagoreicii aveau scheme reprezentative, numerice şi geometrice pentru întreaga natură şi viaţă socială. Unele au într-adevăr corespondente indiscutabile, care conduc şi la consideraţiuni speculative despre transcendenţă. Chiar şi a cincea esenţă este un astfel de element. Dar schemele acestea au în genere caracter descriptiv-inteligibil, adesea perceptiv-senzorial. Nu găsim aici referinţe la mecanismul opoziţional al declanşării lor ca procese. Este vorba de scheme statice, adesea poziţionale, geometrice.

Structura schematică a fenomenelor naturale, chiar numerică fiind, sugerează însă posibilitatea interpretării antitetice multiple a existenţei în funcţie de specificul fiecărui domeniu: scheme binare, triadice etc. Problema este de a surprinde în cadrul fiecăreia opoziţia sau opoziţiile de bază şi mecanismul declanşării şi funcţionării acestora. Problema trecerii de la Unul la Diadă, de exemplu.

Dacă Unul este transcendent, ca şi infinitul, legătura lui cu Diada finită e discutabilă. Unul poate fi conceput, ca la Hippasos, mereu în mişcare (*aeikineton*), identificat cu focul (*pyr*), ca la Heraclit. Dar Aristotel considera că pitagoreicii n-au reuşit să explice „în ce fel s-a alcătuit Unul primordial (*hen proton*) înzestrat cu mărime"[14] şi, respectiv, cu mişcare, ca şi focul. Acesta este motivul pentru care Pitagora, după relatarea lui Aëtius, considerând că Unul este cauză eficientă şi formativă (*to poietikon aition kai eidikon*), îl identifică cu divinitatea, care este *nous* (*hoper esti nous ho theos*)[15]. Este evident că *nous* are aici semnificaţia obiectivă de *spirit*. Diada, pe de altă parte, este patetică şi substanţială (*pathetikon kai hylicon*) şi se

[12] H. Diels, 58, B, 15.
[13] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 208.
[14] H. Diels, 58, B, 9.
[15] *Idem*, 58, B, 15.

identifică cu Universul vizibil (*ho horatos kosmos*). Unul transcendent, ca divinitate = *nous*, acţionează asupra Diadei substanţiale, după care totul se multiplică pe baza operaţiilor aritmetice şi a construcţiilor geometrice, pierzându-şi specificul antitetic. Mai mult, devine o „afacere" intelectivă secretă a unei secte.

Există relatări după care nici Heraclit nu s-a mărginit să reducă totul la foc. Focul însuşi era considerat ca fiind divinitatea (*einai theon*), şi Destinul (*eimarmenos*) ca fiind *logos*-ul, demiurgul lucrurilor apărute din ciocnirea contrariilor[16]. Există interpretări, ca la Sextus Empiricus, în care *logos*-ul are la Heraclit semnificaţie divină (*theios*)[17]. Ceea ce aminteşte de *nous*-ul divin. Acesta are însă altă semnificaţie la Heraclit şi este legat de *mintea* umană, ca, mai târziu, la Aristotel. *Nous*-ul uman are capacitatea, în anumite condiţii, de a recepţiona *logos*-ul.

Înlocuirea *nous*-ului cu *logos*-ul, la Heraclit, se datoreşte, tot în manieră pitagoreică, legăturii dintre *logos* şi ordinea cosmică, *logos*-ul nefiind doar o soartă arbitrară, ci Destinul, identificat şi cu Necesitatea (*ananke*), sămânţa (*sperma*) genezei universale şi măsura (*metron*)[18]. Măsură care determină aprinderea şi stingerea periodică a focului, ca şi constituirea cosmosului prin calcul preconceput (*kat' epinoian*)[19].

Nu este clar la Heraclit dacă *logos*-ul este şi cauza luptei contrariilor (*enantiodromia*), sau numai un rezultat al acesteia. *Logos*-ul este demiurgul lucrurilor provenite din confruntarea contrariilor. Este măsura acestora, care le determină şi armonia. În acest sens, totul este dotat cu *logos*, deci şi *nous*-ul uman.

Heraclit prefigurează aici faptul că este necesară o facultate distinctă a gândirii care să surprindă *logos*-ul. Athanase Joja vorbea despre „bivalenţa *logos*-ului"[20]. El este şi divin, universal, dar şi comun (*xynos, koinos*), dar *diferit* totuşi de gândirea obişnuită individuală (*phronesis*), care separă ceea ce este unit datorită iluziei simţurilor.

Heraclit încearcă să vorbească, fără o terminologie specială însă, pe măsura acestui *logos* comun. Hegel considera că „Ceea ce este obscur în această filosofie se datoreşte faptului că în ea şi-a găsit expresia un gând speculativ profund. Un astfel de gând este totdeauna greu de înţeles de către intelect; în schimb, acesta înţelege foarte uşor matematica"[21]. Aşa se explică adeziunea de care s-au bucurat

[16] *Idem*, 22, A, 8.

[17] *Idem*, 22, A, 16 (127, 131).

[18] *Idem*, 22, A, 8.

[19] *Idem*, 22, A, 10.

[20] Ath. Joja, *Istoria gândirii antice*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 51 sq.

[21] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 263.

pitagoreicii faţă de Heraclit, în ciuda faptului că încercau, în fond, să exprime aceleaşi idei speculative, dar primii o făceau în limbajul matematic accesibil intelectului, adică prin numere şi figuri geometrice.

Extensiv, se poate considera că pitagoreicii ne oferă un tablou schematic, uneori antitetic, diferenţiat pe cel puţin zece paliere diferite. Dar analiza fiecărui palier este deficitară din perspectivă speculativă, adică nu surprinde nimic din mecanismul constituirii acestora. Din această perspectivă, Heraclit ne oferă mai puţin, el neridicându-se pe trepte superioare schemelor antitetice triadice. Lucru pentru care a şi fost admirat de către Hegel, care va proceda la fel.

Universalitatea opoziţiei sau a opoziţiei contrariilor presupune că tot ceea ce există, adică este perceptibil senzorial, ilustrează raportarea *binară* a acestora, chiar dacă raportarea însăşi nu este perceptibilă sau nu este întotdeauna evidentă.

Contrariile care se opun pot fi obiecte, lucruri sau fenomene *diferite*: munte-câmpie, dulce-sărat, iarnă-vară, tinereţe-bătrâneţe, viaţă-moarte, veghe-somn. Contrariile diferite sunt cele mai evidente şi ele au fost recunoscute ca atare şi de către pitagoreici (cele zece dualităţi).

Armonia contrariilor diferite poate fi considerată chiar de inspiraţie pitagoreică – armonia muzicală şi armonia cosmică. Heraclit se referă la *arc* şi *liră*, fără să extindă conceptul de armonie şi fără să-i specifice durata şi rolul.

Lupta (*agon, polemos, eris*) contrariilor este considerată însă suverană, superioară chiar şi zeilor. Or, „lupta" înseamnă *interacţiunea contrariilor*, acţiunea opoziţională reciprocă, ceea ce era parţial conceptibil şi din perspectivă pitagoreică, dar fără absolutizare.

Concordanţa (*symphonon*) poate fi asociată cu armonia, deşi ultima sugerează mai mult o „înţelegere" a contrariilor, pe când prima – o corespondenţă a acestora. Veşnicia luptei contrariilor presupune corespondenţa lor, ceea ce, interpretativ, poate să însemne permanenţa, prezenţa lor simultană pe durata opoziţiei. În nici un caz nu presupune „slăbirea" sau chiar dispariţia unuia dintre contrarii, care ar anula opoziţia.

Concordanţa contrariilor mai sugerează, ca, de altfel, şi armonia, un oarecare „echilibru" între acestea. În orice caz, n-am găsit texte în sprijinul vreunei opoziţii unilaterale sau în favoarea vreunei „înclinări a balanţei". Motivul îl constituie şi predilecţia lui Heraclit pentru exemple referitoare la natură (*peri physeos*). Dacă ar fi fost vorba de adevăr sau de minciună, de bine sau de rău, este evident că n-ar mai fi fost operativă concordanţa, Heraclit însuşi fiind chiar violent în limbaj (nespeculativ) contra minciunii, prostiei şi răutăţii semenilor săi.

Armonia şi concordanţa, pe fundalul „luptei" contrariilor, sugerează şi *unitatea* acestora, respectiv constituirea lor în cupluri unitare, cum figurează şi în lista pitagoreicilor. Nu trebuie omis faptul

că aici este vorba de contrare diferite, adică referitoare la obiecte, lucruri, fenomene diferite.

Acelaşi lucru este valabil şi despre *identitatea contrariilor*, despre faptul că acestea, în cadrul unităţii respective, au aceeaşi valoare. Nici unul nu este preferabil celuilalt. Ambele au acelaşi Destin şi aceeaşi Necesitate.

Armonia şi unitatea contrariilor sugerează însă un fel de *sinteză* a acestora, în cadrul unui *al treilea* element. Ceea ce nu este însă cu totul evident, dar, interpretativ, îl bucură pe Hegel. „Totul este treime", zice Hegel, şi găseşte aici celebra sa triadă: fiinţă-nimic-devenire. Dar nu găseşte texte ilustrative. Împerecherea naturală a părţii bărbăteşti cu cea femeiască, în pictură – a culorilor alb şi negru, sau în muzică – a sunetelor înalte cu cele joase, sunt banalităţi enunţate şi de pitagoreici.

Mai importantă este situaţia inversă, numită uneori *dedublarea Unului*, prezentă şi ea la pitagoreici: Monada care devine Diadă. Dar la pitagoreici, pentru numere mai mari, ea devine simplă operaţie aritmetică. 3 este 2 plus 1, deci *suma* parului cu imparul. Dar la Heraclit este vorba, după Sextus Empiricus, şi de „contrariile cu privire la unul şi acelaşi lucru"[22]. Dar textul nu apare la H. Diels. Dacă s-ar accepta această situaţie, atunci ar trebui vorbit şi despre contrare ce nu sunt obiecte, lucruri sau fenomene diferite. Hegel acceptă acest lucru[23]. Numai că exemplul cu *mierea*, care este *dulce* şi *amară*, se referă la acelaşi lucru, dar în circumstanţe diferite, faţă de omul sănătos şi faţă de cel bolnav. Există un exemplu în care este vorba însă despre divinitate (*ho theos*), care este într-adevăr aceeaşi, dar conţine contrare considerate anterior ca fenomene diferite: zi-noapte, iarnă-vară, război-pace, saţietate-foame[24]. În plus, divinitatea este considerată aici *nous*.

Importantă este şi *trecerea contrariilor* unul în altul, bazată, în mod firesc, pe identitatea acestora. „Ca unul şi acelaşi lucru este în noi viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea; ultimele se transformă în primele, iar primele, înapoi în ultimele."[25] Aceasta, se înţelege, pentru faptul că sunt identice, că sunt una (*esti gar hen*)[26]. Există şi situaţia, mult mai evidentă, când nu contrariile trec unul în altul, ci *ceea ce* este contrar. „Ceea ce este rece se încălzeşte, ceea ce este cald se răceşte"[27], fără ca recele să treacă în cald şi invers.

[22] Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, vol. I, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1965, p. 54 (Pyrrh. Hyp., I, 210-211).

[23] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 265.

[24] H. Diels, 22, B, 67.

[25] *Idem*, 22, B, 88.

[26] *Idem*, 22, B, 57.

[27] *Idem*, 22, B, 126.

Acestea sunt principalele caracteristici ale opoziţiei contrariilor la Heraclit, dintre care doar unele au fost enunţate şi de către pitagoreici. Pe baza lor pot fi stabilite două serii de scheme antitetico-speculative, adică referitoare la domenii nedeterminate, eventual transcendente. Ele pot fi redate şi grafic, deşi aceasta este o manieră intelectivă de prezentare a speculativului, în cazul acesta, una de tip geometric sau cu ajutorul literelor, cum proceda Aristotel.

S-ar obţine scheme de genul: oricărui A îi corespunde un non-A; orice A conţine sau se dedublează în B şi non-B; B şi non-B se reunesc în A; orice A şi non-A sunt identice; A trece în non-A; AB trece în A non-B şi invers. Dar toate acestea reprezintă generalizări pe care nu le-a făcut Heraclit.

Ele ar putea fi considerate chiar scheme generale dialectico-speculative, valabile în orice domeniu, cum le-a considerat Hegel, pe care, concretizate pe raporturi categoriale, le-a şi aplicat în logica sa. „Această filosofie (a lui Heraclit) nu este una ce-ar aparţine trecutului, principiul ei este esenţial, şi el se găseşte în *Logica* mea chiar la început, după fiinţă şi neant."[28] Dar această generalizare nu numai că nu-i aparţine lui Heraclit, dar se bazează şi pe identificarea ilicită a dialecticii cu antitetica, a contradicţiei cu opoziţia, a gândirii cu existenţa, respectiv cu natura.

Heraclit nu a fost un dialectician, ci un filosof al naturii. Schemele sale antitetico-speculative *pot* fi generalizate, dar el n-a făcut acest lucru. El a urmărit doar să pătrundă, cu mijloacele gândirii speculative, contrar intelectului perceptiv şi raţiunii contemplative, în tainele nevăzute ale transcendenţei şi ale naturii, căreia, cum o şi spune, îi place să se ascundă (*physis kryptestai philei*).

[28] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 264.

3. Subsistența transcendentă la eleați

Filosofia eleată, reprezentată de Xenofan, Parmenide, Zenon și Melissos, este fragmentară și diferențiată pe autorii menționați, fără să aibă, de multe ori, nici o coerență sau succesiune veridică, deși se pare că nu aceasta era situația reală. Studiul comparativ al textelor evidențiază însă și note comune ale acestora, tocmai în ceea ce privește un concept filosofic de maximă generalitate care ar putea fi numit *subsistență*, pentru faptul că ar fi o substanță comună care stă la baza celor patru elemente (*einai tina ousian koinen ypobeblemenen tois tessarsi stoicheiois*)[1], deci subsistă oricărei existențe. Este substratul existenței.

Subsistența aceasta a fost identificată mai întâi cu divinitatea (*theos*), de către Xenofan, conferindu-i-se astfel un caracter *absolut*, preluat și de către Parmenide. De aici decurg o serie de caracteristici care vor fi transpuse apoi și existenței.

Remarcabil este faptul că, la eleați, spre deosebire de predecesorii și contemporanii lor, preocupați de aceleași probleme, referitoare în special la divinitate, deci la transcendență, calea urmată de către aceștia a fost *inversă*. Toți ceilalți filosofi ai naturii (*physiologoi*) au pornit de la natură, adică de la existență, de la ceea ce este perceptibil senzorial, *spre* ceea ce le transcende acestora. Din această cauză, divinitatea lor își dobândea, într-un fel sau altul, caracteristici existențiale și chiar antropomorfe. Xenofan critică cu vehemență „minciunile homerice" și maniera aceasta a transferului de existențialitate spre transcendență, neputându-se elibera nici el total de această manieră. Dovada o constituie, dacă relatarea e corectă, faptul că atribuie, printre altele, divinității, care se referă la lucruri supranaturale (*peri ton hyper physin*)[2], deși consideră că aceasta nu are nimic asemănător (*homolos*) omului, îi atribuie totuși *nous* și gândire obișnuită (*phronesis*), deși consideră că divinitatea, spre deosebire de om, este în întregime (*synpanta*) *nous* și gândire[3].

[1] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 30, A, 6.

[2] *Ibidem*, 28, A, 14.

[3] *Ibidem*, 21, A, 1.

Adăugând că şi vede şi aude în întregime. Ceea ce ilustrează, parţial, tocmai acea manieră pe care o combate.

Subsistenţa apare la eleaţi în trei accepţii: una *teologică*, la Xenofan, care o identifică permanent cu divinitatea, şi alte două, considerate de către Aristotel ca fiind abordate pe cale *logică* (*kata ton logon*) la Parmenide şi pe cale *materială* (*kata ten hylen*) la Melissos[4]. Din această cauză, deşi Parmenide vorbeşte şi el despre divinitate[5], o numeşte frecvent fiinţă (*to on*). Iar Melissos, deşi vorbeşte şi el mai mult despre fiinţă, o consideră *natură* şi *substanţă*. Lucrarea lui se numea *Despre natură sau despre fiinţă* (*Peri physeos e peri tou ontos*), sugerând prin titlu identitatea acestora. Fără anumite precizări, s-ar putea considera că fiecare dintre cei trei eleaţi ar vorbi despre lucruri diferite. Cu toate acestea, ei caracterizează subsistenţa cu aceleaşi mijloace, evident comune, dar *altele* faţă de filosofii din celelalte şcoli.

Acesta este motivul pentru care doctrinele lor pot fi reunite, iar subsistenţei eleate îi pot fi atribuite toate cele trei accepţii. Subsistenţa este deci divinitate, fiinţă şi substanţă. În orice accepţie, ea este însă transcendentă, supranaturală.

Termenul iniţial este divinitatea, care apare şi la Melissos şi Zenon; termenul cel mai frecvent este acela de fiinţă, iar cel de substanţă sau substrat material apare numai la Melissos. Toate au însă determinative comune.

Caracterul *absolut, absoluitatea* subsistenţei, este evident la divinitate, dar este marcat permanent şi la fiinţă. Căci nu este vorba de o fiinţă anume, determinată existenţial, ci de fiinţa absolută (*kyrios*)[6], identificabilă cu divinitatea. Iar ca substanţă, ea este substratul, *diferit* de cele patru elemente.

Aceasta este şi cauza pentru care, indiferent de accepţie, subsistenţa nu poate fi cunoscută cu mijloace intelectiv-perceptive. În acest sens, eleaţii, ca şi predecesorii şi contemporanii lor, ca şi Heraclit, consideră senzaţiile înşelătoare, numai că vor ajunge la concluzii *contrare* acestora.

Identificarea divinităţii în întregime (*synpanta*) cu *nous*-ul, la Xenofan, deschide calea spre considerarea subsistenţei ca fiinţă absolută. Căci această fiinţă este identificată fără echivoc, de către Parmenide, cu gândirea. Este acelaşi lucru a gândi şi a fi (*to gar auto noein estin te kai einai*)[7]. Iar această fiinţă = gândire (*nous*) n-o considera printre cele sensibile (*en tois aisthetois*). Şi Melissos o considera incorporală (*asomatos*)[8].

[4] *Ibidem*, 21, A, 30.
[5] *Ibidem*, 28, B, 6.
[6] *Ibidem*, 28, B, 6.
[7] *Ibidem*, 28, A, 3.
[8] *Ibidem*, 30, B, 9.

Este foarte important faptul că subsistenţa, ca divinitate, fiinţă sau substanţă, este identificată succesiv sau simultan cu Unul, Totul, Infinitul şi Eternitatea. Şi că acest lucru nu se face întotdeauna *predicativ*.

Divinitatea sau fiinţa este Unul (*to hen*)[9]. Exprimarea aceasta, care necesită în traduceri scrierea cu literă mare, se datoreşte utilizării frecvente a atributului predicativ în formă articulată. Aceeaşi situaţie apare în cazul lui *to pan* (Totul), fie singur, fie împreună cu Unul. *To hen kai to pan*[10] devine o expresie care înlocuieşte subsistenţa în toate cele trei ipostaze.

Situaţia este mai puţin evidentă în legătură cu Eternitatea (*aidion*), care nu mai apare în formă articulată. Nu se spune „Divinitatea sau fiinţa este Eternitatea", ci „este eternă" (*aidion einai*), ceea ce este valabil şi despre Infinitate (*apeiron*).

S-ar putea conchide că Unul şi Totul au un rol privilegiat faţă de celelalte, infinitul şi eternitatea, care nu sunt utilizate articulat, şi nici în conjuncţie. Dar, pe de altă parte, situaţia primelor două poate fi extinsă şi la ultimele. Deşi se poate considera şi invers, că, la fel ca în limba română, primele două sunt greu de pronunţat în formă nearticulată („Dumnezeu este unu" sau „Dumnezeu este tot"). În acest caz, însă, se pierde caracterul lor speculativ şi nu se mai justifică substituirea subsistenţei (divinitate, fiinţă sau substanţă) cu primele două, dar nu şi cu ultimele.

Indiferent însă de extensiunea permisă sau nu, Absolutul, Unul, Totul, Eternitatea şi Infinitul pot fi considerate elemente speculative *diferite* de simplele categorii sau genuri supreme, caracterizate logic ca fiind predicate prin excelenţă, adică cele care se enunţă despre orice, dar despre care nu se mai poate predica nimic.

Faţă de noţiunile obişnuite, care sunt specii sau genuri şi pot fi atât subiecte, cât şi predicate, ocupând locul central în Arborele lui Porphyrius, singularele nu pot fi decât subiecte, iar genurile supreme – numai predicate. Acesta este motivul pentru care le şi exclude Aristotel, cel puţin principial, din silogistică, căci ele nu permit conversiunea necesară reducerii modurilor silogistice din celelalte figuri la modurile figurii I.

Raportările acestea evidenţiază ceea ce am numit „predicaţia directă", de la gen ca predicat la specie ca subiect: „omul (specie) este muritor (gen)", şi de la specie la singular: „Socrate (singular) este om (specie)". Situaţia este aceeaşi de la gen suprem la gen: „muritorul (gen) este fiinţă (gen suprem)". Se poate vorbi însă şi despre o „predicaţie indirectă" sau inversă[11]. Ce se întâmplă dacă genul

[9] *Ibidem*, 21, A, 31(3).

[10] *Ibidem*, 30, A, 6.

[11] A se vedea Al. Surdu, *Quelques aspects dialectiques des formes classiques*, în „Rev. roum. des sc. sociales", série de philos. et logique, tome 22, nr. 2, 1978, p. 100 sq.

suprem devine subiect pentru un gen ca predicat, sau dacă genul devine subiect pentru specie ca predicat? Se obţine o judecată falsă, de genul „muritorul este om". Se poate obţine însă o conjuncţie de judecăţi adevărată dacă unul dintre predicate este negativ, de exemplu: „muritorul este om" şi „muritorul este non-om", sau, comprimată, „muritorul este om şi non-om". Dar această formulă are un caracter *dialectic*, prin combinarea a doi termeni contrari.

Faptul că genul suprem sau categoria în sens filosofic *nu poate*, spre deosebire de genul obişnuit şi specie, să fie niciodată subiect în predicaţie fără să conducă, pentru a obţine o expresie adevărată, la două judecăţi *contradictorii*, îi conferă implicit caracter *dialectic*. Iar faptul că genul suprem *transcende* predicaţia directă îi conferă caracter speculativ.

Cele cinci caracteristici ale subsistenţei (în mod cert, primele două la eleaţi) se dovedesc un fel de *supercategorii*, căci, spre deosebire de categorii, nu mai permit nici predicaţie inversă. În primul rând, pentru faptul că apar în formă articulată, care nu este proprie nici unui predicat. În al doilea rând, pentru faptul că în orice predicaţie referitoare la subsistenţă (în toate ipostazele ei), chiar forţată, raportarea se face *numai* între cele cinci supercategorii. Adică ele se raportează una la alta, fie ca subiect, fie ca predicat, şi invers. Să zicem: „Unul este Totul", „Totul este Unul", fără să determine vreo schimbare valorică.

Ceva asemănător se petrece în cazul definiţiei clasice, prin gen proxim şi diferenţă specifică, exprimată propoziţional, să zicem: „Omul este fiinţă raţională" şi „Fiinţa raţională este om". Aceasta, în virtutea faptului că „om" şi „fiinţă raţională" sunt egale prin definiţie, adică identice (ca sferă). Şi Unul şi Totul *sunt identice*. Fiindcă şi divinitatea, care este Totul şi Unul, şi Totul, la rândul său, care este Unul, sunt *identice cu sine* (*homoion heautoi*)[12]. Dar se observă aici, la predicaţia definiţiei, jocul articolului hotărât, care apare numai la subiect.

Ce-i drept, la eleaţi apare şi ceva analog predicaţiei inverse prin conjuncţie, de exemplu „Divinitatea (sau substanţa) este Unul şi Totul". Dar aici Unul şi Totul nu sunt contrare, nu se opun ca pozitivul şi negativul („om" şi „non-om"), iar enunţul nu are caracter dialectic, făcând abstracţie de articolul hotărât al ambelor. Dimpotrivă, predicatele sunt identice şi între ele, şi fiecare cu subiectul. În plus, despărţite în două propoziţii: „Divinitatea este Unul" şi „Divinitatea este Totul", ambele au aceeaşi valoare, şi împreună, şi separat. Mai mult, şi prin raportarea reciprocă a predicatelor: „Totul este Unul" şi „Unul este Totul".

[12] H. Diels, 21, A, 28 (11), şi 30, A, 1.

Este interesant că Pseudo-Aristotel, care încearcă să găsească contraargumente la enunţurile eleaţilor, operează cu predicaţia inversă, care îl conduce însă la *negarea ambelor judecăţi contradictorii*. El porneşte de la Unul, fiinţă şi divinitate, fără să le raporteze într-un mod determinat, deci putând fi considerat ca subiect oricare dintre acestea, ceea ce este corect. Putem alege deci Unul, în legătură cu care încearcă aceeaşi metodă în continuare. Judecăţile ar fi următoarele: „Unul nici nu se mişcă, nici nu este nemişcat" (*oute kinesthai oute akineton einai*)[13]. Pentru o exprimare clasică, predicatele ar fi „este mişcat" şi „este nemişcat". Dar nici unul nu convine subiectului, consideră Pseudo-Aristotel (identificat de H. Diels cu un eclectic din perioada romană).

Intervenţia lui Pseudo-Aristotel este importantă din două puncte de vedere. Unul, referitor la atributele existenţiale conferite de către eleaţi subsistenţei, adică fiinţei transcendente, şi care sunt toate, în afară de cele cinci supercategorii, subordonate acestora împreună cu contrarele lor: mişcare-nemişcare; naştere-nenaştere; vedere-nevedere; sfericitate-nesfericitate, care nici n-au fost apreciate ulterior şi au condus, în ciuda iscusinţei lui Zenon, la discreditarea filosofiei eleate şi la pierderea caracterului ei speculativ (pierdut prin demonstraţii, dovezi şi argumente intelective). Altul, referitor la obţinerea, pe această cale, a predicaţiilor inverse, contradictorii, care conduc însă la negarea ambelor alternative de judecăţi cu predicate contrare. Ceea ce dovedeşte că subiectele acestora nu sunt simple categorii sau genuri supreme ale existenţei perceptibile senzorial, ci supercategorii ale subsistenţei transcendente.

Din punct de vedere enunţiativ, ele nu sunt nici subiecte, nici predicate. Ele pot fi considerate *autologii*, adică expresii care se spun pe sine. Dar nu simple autologii, căci nu se spune fiecare numai pe sine, ci le spune şi pe *celelalte*. Din această cauză, eleaţii sau interpreţii lor au simţit nevoia de a le enunţa uneori nepredicativ, prin simplă conjuncţie, de regulă, de două supercategorii. Dar ele pot fi înşirate toate cinci prin conjuncţie sau grupate câte două, trei sau patru.

Încercarea de a le *deduce* una din alta este o manieră raţional-intelectivă, pe care nu este exclus s-o fi folosit şi eleaţii, căci la ei graniţa dintre existenţă şi transcendenţă era încă destul de labilă. Putem considera, de exemplu, că subsistenţa, fiind Absolutul, trebuie să fie Unul, iar fiind doar Unul, trebuie să fie Totul, adică să fie Infinitul şi, ca atare, Eternul. Dar „deducţia", dacă poate fi numită aşa, poate porni şi invers, sau de la oricare dintre cele cinci supercategorii, căci ele sunt în fond identice, fiecare cu sine şi fiecare cu celelalte.

[13] *Idem*, 21, A, 28 (9).

Maniera inversă, de a transmite existenţei determinaţiile transcendenţei, a condus la discreditarea doctrinei speculative a eleaţilor. În loc să traseze limita dintre existenţă şi transcendenţă, respectiv: relativul-Absolutul; multiplul-Unul; partea-Totul; finitul-Infinitul; perenitatea-Eternitatea, ei au transferat ilicit supercategoriile transcendente în lumea existenţei.

Adică n-au dat dovadă tocmai de acea înţelepciune pe care o recomandau, de viaţa liniştită (*eis hesychian*) pe care, zice Parmenide, ar fi obţinut-o prin bunăvoinţa zeilor, tocmai pentru a surprinde lumea *de dincolo* de existenţa înconjurătoare.

4. Antitetică, dialectică negativă şi antiologie la Platon

1. Probleme terminologice

Termenul de „dialectică" are în filosofia contemporană mai multe sensuri. Cel mai important este acela de *metodă general filosofică* opusă *metodei metafizice* sau *mecaniciste*. Prin „metodă metafizică", numită uneori simplu „metafizică", sau, cum îi zice Hegel, „vechea metafizică", se înţelege modul de gândire preferat de filosofii prekantieni (mai ales de Descartes, Malebranche, Spinoza şi Leibniz, precedaţi de scolastici), dar nu de filosofii antici de talia lui Platon şi Aristotel[1]. În genere, metafizicianul nu depăşea ceea ce Hegel numea „poziţia intelectului", adică modul de a concepe atât lucrurile, cât şi gândurile în izolarea şi finitatea lor[2].

Opusă acestui mod de gândire este *metoda dialectică*, numită şi simplu „dialectică", aşa cum a fost profesată în mod sistematic de către Hegel, din perspectiva căreia atât lucrurile, cât şi gândurile sunt concepute în unitatea lor, în cadrul unui proces unic de autotransformare. Sunt concepute, cu alte cuvinte, în devenire.

Din punct de vedere marxist, dialectica este concepută ca ştiinţa legilor celor mai generale ale *oricărei* mişcări. Aceasta înseamnă că legile ei trebuie să fie valabile atât pentru mişcarea din natură şi istoria omenirii, cât şi pentru cea a *gândirii*. Din această perspectivă deci, principial, ar fi vorba de o *singură* dialectică. Chiar dacă uneori au fost utilizaţi doi termeni: „dialectică obiectivă" şi „dialectică subiectivă", ultima a fost considerată ca un simplu reflex al dialecticii obiective.

Distincţia este de inspiraţie hegeliană, cu aplicaţii în istoria filosofiei a lui Hegel, dar şi în logica acestuia. În prima accepţie, cum se va vedea în continuare, este vorba de a distinge între o dialectică a cărei valabilitate se manifestă numai pe plan subiectiv, fără

[1] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, Partea întâi, *Logica*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1962, p. 100.

[2] *Ibidem*, p. 88.

valabilitate obiectivă, şi una obiectivă, căreia trebuie să i se supună şi cea subiectivă. În procesul cunoaşterii s-ar trece de la una la alta, respectiv de la cea subiectivă, de tip eleat, de exemplu, la cea obiectivă, de tip heraclitic. În cadrul sistemului însă, unde apare frecvent distincţia dintre subiectiv şi obiectiv, nu poate fi vorba de două dialectici. Chiar dacă Hegel vorbeşte de două logici şi, respectiv, dialectici, una obiectivă şi alta subiectivă[3], ele nu se reflectă una pe cealaltă, ci se continuă, alcătuind un singur proces. Logica obiectivă tratează despre dialectica fiinţei şi a esenţei, cea subiectivă – despre cea a conceptului, dar prima, cum o spune el însuşi, nu reprezintă decât „expunerea genetică" a ultimei. Fiinţa şi esenţa sunt trepte sau momente ale devenirii conceptului, care nu este altceva decât sinteza lor[4]. Dar toate trei (fiinţa, esenţa şi conceptul) nu sunt, la rândul lor, decât trepte ale devenirii Ideii. Logica însăşi nu este altceva decât ştiinţa Ideii în şi pentru sine, pe când filosofia naturii este ştiinţa Ideii în fiinţarea ei în altul, iar filosofia spiritului – ştiinţa Ideii care, din fiinţarea ei în altul, se reîntoarce în sine[5].

Deci atât în logică (în gândire), cât şi în natură şi în spirit, este vorba despre acelaşi lucru, şi anume despre Idee, despre diferite ipostaze ale unuia şi aceluiaşi proces – dialectica Ideii. În fiecare din ipostazele ei, Ideea se pune pe sine, se opune sieşi şi se compune cu sine, fiind, aşa cum o cere metoda dialectică, în permanentă devenire, respectând cu stricteţe legile pe care le presupune ştiinţa dialecticii.

Hegel admite deci o *singură* dialectică, şi anume *dialectica Ideii*. Aceasta înseamnă însă că Hegel a fost adeptul dialecticii subiective. Al unei dialectici subiective care nu era reflectarea dialecticii obiective, ci se impunea ca ceva străin lumii reale, căreia îi prescria legi şi scheme ale gândirii pure.

Dar Hegel a impus lumii reale nu numai legi şi scheme ale gândirii, ci şi *terminologia* specifică a dialecticii, care era pentru el o terminologie adecvată tot gândirii sau Ideii. În felul acesta, Hegel introduce ilicit în studiul lumii reale, al naturii şi al societăţii termeni care, până la el, figurau numai în logică, cum ar fi: identitate, negaţie, contradicţie; teză, antiteză, sinteză; reflexie şi raportare (cu semnificaţii personificate: în sine, la sine, pentru sine); singular, particular, universal, şi chiar: concept, judecată şi silogism. Şi, cel mai important, însuşi termenul de „dialectică", neutilizat până la Hegel decât în context logic.

[3] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1966, p. 43 sq.

[4] *Ibidem*, p. 573-574.

[5] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia..., ed. cit.*, p. 59.

Invers, din perspectivă marxistă, ne-am aştepta la introducerea în dialectica subiectivă a unei terminologii adecvate studiului realităţii obiective, naturii şi societăţii. Acest lucru, cu puţine excepţii, nu se petrece însă, ci, dimpotrivă, începând cu Marx, care în tinereţe „s-a declarat deschis" şi chiar era realmente „discipol" al lui Hegel, procesul de încetăţenire al termenilor logici introduşi de către Hegel în studiul realităţii obiective a fost, ca să zicem aşa, legalizat şi chiar extins. Este vorba, în primul rând, de termenul „contradicţie", şi, o dată cu el, de termenul „dialectică", de „contradicţia hegeliană", despre care Marx, în *Capitalul*, va spune că este „sursa oricărei dialectici"[6]. Dar termenul „contradicţie", de la *contradicere*, înseamnă *contrazicere* sau *contraspunere* şi are o semnificaţie clar logico-lingvistică. Un raport sau o relaţie de contradicţie nu poate să aibă loc decât între două *dicţii*, între două spuse, mai precis, între două enunţuri sau propoziţii. Înaintea lui Hegel, nimănui nu i-ar fi trecut prin minte să spună că două obiecte, fenomene sau proprietăţi ale acestora, deci două entităţi extralingvistice, s-ar „contra-zice". Pentru raportul corespunzător dintre acestea era utilizat termenul de „opoziţie". Deci două tendinţe sau forţe fizice care acţionează în sens contrar nu se *contrazic una pe cealaltă*, ci se *opun una celeilalte*.

Termenul de „dialectică" derivă din cuvinte cu aceleaşi semnificaţii ca cele latineşti (*contra-dicere*) din care provine „contradicţie", doar atât că, de data aceasta, ele sunt greceşti (*dia-legein*). Deci şi locul termenului „dialectică" este tot în domeniul logico-lingvistic, şi nu în cel al realităţii naturale sau sociale.

Marx vorbeşte frecvent despre contradicţii ale procesului de producţie şi ale schimbului de mărfuri, cea mai uzuală devenind ulterior „contradicţia dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie", dar, atât în tinereţe (în *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*), cât şi ulterior (în *Capitalul*), el utilizează sinonimic termenii „contradicţie" şi „opoziţie" (în germană, *Widerspruch* şi *Gegensatz*), cum face, de altfel, şi Hegel (cu toate că în *Ştiinţa logicii* cei doi termeni nu sunt perfect identici[7]). În *Capitalul* întâlnim, uneori pe aceeaşi pagină[8], alteori separat[9], două formulări: (1) *opoziţia* dintre valoarea de întrebuinţare şi valoare şi (2) *contradicţia* dintre valoarea de întrebuinţare şi valoare. Ţinând cont de semnificaţia termenului „contradicţie", numai prima formulare este corectă, a doua este de inspiraţie hegeliană. Cu toate acestea, în filosofia marxistă s-a încetăţenit a doua!

[6] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 606.

[7] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II. Teil, Felix Meiner, Berlin, 1934, p. 40 şi 48.

[8] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, *ed. cit.*, p. 119.

[9] *Ibidem*, p. 76, 102, 127.

Dacă Marx a contribuit la introducerea terminologiei hegeliene în ştiinţele sociale, în special în economia politică, Engels a întreprins acelaşi lucru în ştiinţele naturii. Este cunoscută teza lui Georg Lukács, după care încercarea lui Engels de a extinde dialectica de la viaţa socială la natură n-ar fi corectă. Dar această extindere nu este o „găselniţă" a lui Engels. A făcut-o în primul rând Hegel, în *Filosofia naturii* (în felul său „mistificator" şi „idealist"), iar Marx îşi exprimă acordul principial cu o astfel de extindere chiar în *Capitalul* (vol. I), a cărui a doua ediţie a apărut în 1873 – anul în care Engels abia îşi schiţa intenţia amintită. „Am văzut – zice Marx – că procesul schimbului mărfurilor cuprinde raporturi care *se contrazic* şi care se exclud reciproc. Dezvoltarea mărfii nu înlătură aceste *contradicţii*, dar creează forma în care ele se pot mişca. Aceasta este în general *metoda* prin care se rezolvă *contradicţiile reale*. De pildă, faptul că un corp este continuu atras de alt corp şi tot continuu respins de el constituie o *contradicţie*. Elipsa este una din formele de mişcare în care această *contradicţie* se realizează şi se rezolvă în acelaşi timp"[10] (sublinierile ne aparţin).

Textul este deosebit de clar. Dacă se admite că în ştiinţele sociale se poate vorbi de „contraziceri" şi „contradicţii", numite aici şi „contradicţii reale", atunci acelaşi lucru poate fi admis şi în ştiinţele naturii. Ce-i drept, Engels încearcă ceva mai mult. Cu toate că, în scrisoarea către Marx din 30 mai 1873, el îi vorbeşte de o inspiraţie care i-ar fi venit în legătură cu aspectele dialectice ale ştiinţelor naturii (*Dialektische über die Naturwissenschaften*)[11], şi că, din cele patru dosare cu note, numai unul se referă la „dialectica naturii" (*Dialektik der Natur*), celelalte privind „dialectica ştiinţelor naturii" (*Dialektik der Naturwissenschaften*), a fost ales ca titlu general al lucrării (de către editorii lui Engels) *Dialectica naturii*. Or, între cele „două" dialectici, a *naturii* şi a *ştiinţelor naturii*, este o mare diferenţă, deşi ambele presupun, ca şi dialectica din ştiinţele sociale, transpuneri terminologice din dialectica subiectivă. Dar acest lucru, întrucât dialectica în genere este o metodă şi o ştiinţă, este admisibil *numai* în ştiinţele naturii, şi nu în natura însăşi. Ca şi în economia politică (aceasta este o ştiinţă socială), în ştiinţele naturii se contrazic sau se opun noţiuni şi categorii specifice ale acestora. Or, dacă dialectica există direct în natură, atunci care mai este deosebirea dintre *natură* şi *ştiinţele naturii*? Ce-i drept, din textul menţionat al lui Marx reiese, ca şi din unele afirmaţii ale lui Engels („dialectica obiectivă domneşte în întreaga natură"[12]), că obiectele însele ar fi dialectice. Dar se ştie

[10] *Ibidem*, p. 118.

[11] K. Marx şi Fr. Engels, *Ausgewahlte Briefe*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, p. 334.

[12] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, *ed. cit.*, p. 509.

că fenomenul de rotaţie, să zicem al Lunii în jurul Pământului, a existat şi există ca atare (este un fenomen observabil), dar n-a fost interpretat „dialectic" decât o dată cu elaborarea conceptelor de forţe opuse sau „contradictorii" (centripetă şi centrifugă).

Este evident că fenomenele însele conţin ceva sau se comportă într-un anumit fel care le permite savanţilor să le interpreteze sau chiar să le considere „dialectice", dar *aceleaşi* fenomene, conţinând *acelaşi* lucru şi comportându-se *identic*, pot fi interpretate sau chiar considerate, de către alţi savanţi, ca „metafizice". Depinde de metoda de gândire pe care o adoptă savantul.

Dar aceasta înseamnă că dialectica propriu-zisă este dialectica subiectivă, în accepţia de metodă, care are deci implicaţii şi în ştiinţele naturii, şi în cele sociale. „Dialectica obiectivă" devine un termen utilizat metaforic şi analogic pentru a desemna ceea ce îi corespunde dialecticii autentice (subiective) în realitatea obiectivă. *Contradicţiei*, de exemplu, din dialectică, îi corespunde în realitate *opoziţia*, numită „contradicţie reală" de către Marx.

Utilizarea terminologiei dialectice pentru descrierea unor fenomene independente de orice interpretare este o reminiscenţă a introducerii ilicite de către Hegel a terminologiei logice în studiul realităţii obiective, a menţinerii acestei terminologii, datorită poziţiei iniţial hegeliene a lui Marx, şi a dezvoltării ei, tot în manieră hegeliană, de către Engels. Aceeaşi terminologie a fost preluată însă şi de către filosofi care nu au nimic comun cu marxismul.

Am amintit însă că, sporadic, s-a petrecut şi fenomenul invers, de transpunere a terminologiei utilizate în studiul realităţii obiective în domeniul dialecticii. Este vorba chiar de prima lege a dialecticii (unitatea şi lupta contrariilor), în care termenul „luptă" nu are nici o semnificaţie logică. Dacă proletarul se luptă efectiv cu capitalistul, noţiunea de „proletar" nu se luptă cu cea de „capitalist" – cele două noţiuni se *presupun* şi se *exclud* reciproc. Termenul de „luptă" a fost introdus aici, în mod ilicit, din domeniul realităţii sociale.

Trebuie spus că, în genere, utilizarea terminologiei de împrumut (logice pentru domenii extralogice, şi invers) nu prezintă o importanţă esenţială, nici identificarea dialecticii subiective cu cea obiectivă şi chiar cu transpunerea ei în natură sau societate. Ceea ce contează este ca dialectica să nu fie redusă la scheme rigide triadice şi aplicată fără discernământ – şi, cel mai important lucru, să nu se uite că „idealul este materialul tradus şi transpus în capul omului" – principiul materialismului. Sunt însă anumite situaţii în care nu este vorba pur şi simplu de practicarea dialecticii în anumite domenii (ale naturii, societăţii sau gândirii), ci de studiul dialecticii înseşi şi, mai mult, al formelor sale istorice. În cazurile acestea sunt necesare toate distincţiile discutate mai sus şi, întrucât se poate înlocui oricând

terminologia logico-lingvistică cu una real-ontologică în studiul domeniilor extralogice, pe baza paralelismului terminologic utilizat încă de Marx, trebuie stabilită o denumire *analoagă* dialecticii, dar diferită şi chiar contrară acesteia, pentru ceea ce *există realmente* în natură şi societate şi care, „tradus şi transpus în capul omului", dă naştere dialecticii, care este o „reflectare" a acelei analoage obiective.

Pornind de la teza după care *contradicţia* este sursa oricărei dialectici şi de la faptul că acestei *contradicţii* îi corespunde în domeniul realităţii obiective *opoziţia*, considerăm că analoaga obiectivă a dialecticii ar putea fi numită, ca şi în cazul *contradicţie-dialectică* (termen latin - termen grec), *opoziţie-antitetică*. *Antitetică* provine din *antithesis*, care înseamnă în greacă „opoziţie". „Opoziţia, putem spune, este sursa oricărei antitetici."

Dialectica este *teoria contradicţiei*, antitetica este *teoria opoziţiei*. Contradicţia este reflexul pe plan logico-lingvistic al opoziţiei din planul realităţii obiective şi, ca atare, dialectica este reflexul logic al antiteticii din domeniul ontic (al naturii şi societăţii).

2. Dialectică şi antitetică până la Platon

După Sextus Empiricus[13] şi Diogenes Laertios[14], Aristotel, într-un dialog care nu s-a păstrat, l-ar fi numit pe Zenon din Elea „inventatorul dialecticii" (*euretes tes dialektikes*). Dar Zenon este cunoscut în istoria filosofiei drept cel care a adus primele argumente *împotriva multiplicităţii şi mişcării*. Deci el ar putea fi numit mai degrabă primul „metafizician". În mod curios, Hegel, fără să menţioneze afirmaţia lui Aristotel, susţine şi el că „Particularitatea lui Zenon este dialectica"[15]. Dar *ce fel de* dialectică?

Din perspectivă antică, prin dialectică se înţelegea, cum constată şi Diogenes Laertios, „arta de a vorbi, prin care combatem sau susţinem o temă cu ajutorul întrebărilor şi răspunsurilor celor care discută"[16]. Tot despre Zenon se spune că ar fi fost primul care a scris dialoguri[17]. Ele nu s-au păstrat însă, dar Platon îl consideră pe Zenon (numit Palamedes Eleatul) ca specialist în „arta contrazicerii" (*he antilogike techne*)[18]. Într-adevăr, Zenon pornea în argumentele (*logoi*) sale de la două ipoteze contradictorii, exprimabile prin două

[13] Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 7.

[14] Diogenes Laertios, *De cl. philos. vitis*, VIII, 2, 57, şi IX, 5, 25.

[15] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, p. 240.

[16] Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 48.

[17] *Loc. cit.*

[18] Platon, *Phaidros*, 261d.

propoziţii din care una neagă ceea ce afirmă cealaltă, de exemplu: (1) „lucrurile (sau cele existente în genere – *ta onta*) sunt multiple" şi (2) „lucrurile nu sunt multiple"[19]. Din prima deducea însă alte două propoziţii contradictorii, că „lucrurile fiind multiple (3) sunt în acelaşi timp asemănătoare şi (4) nu sunt asemănătoare sau sunt neasemănătoare". Neadmiţând că (3) şi (4) pot fi adevărate simultan, era respinsă pe această cale (1) şi demonstrată indirect contradictoria sa, respectiv (2). Deci întregul mecanism al argumentării se bazează pe *contradicţie*. În acest sens, Aristotel avea dreptate să-l numească pe Zenon „inventatorul dialecticii", dar aceasta nu înseamnă că el era şi *adeptul* dialecticii, întrucât el *respingea* contradicţiile.

Pentru a exprima acest lucru, Hegel este nevoit să introducă termenii de „dialectică subiectivă" şi „dialectică obiectivă". La Zenon ar fi vorba de dialectică subiectivă[20]. Denumirea nu este însă potrivită, căci Hegel însuşi este nevoit să considere că „În acest mod de raţionare avem o dialectică pe care o putem numi raţionare metafizică"[21]. Deci tocmai ne-dialectică, atât în accepţie de metodă, cât şi de ştiinţă.

Tot Hegel susţine că la Zenon găsim şi „adevărata *dialectică obiectivă*"[22]. Aceasta în măsura în care Zenon admite faptul că „mişcarea este contradictorie"[23]. Dar această afirmaţie nu-i aparţine lui Zenon, ci lui Hegel însuşi. „Tocmai faptul că dialectica a căzut mai întâi pe mişcare este cauza că dialectica însăşi este această mişcare sau că mişcarea însăşi este dialectica a tot ce există. Lucrul, mişcându-se, îşi are dialectica în el însuşi..."[24] Acesta este un mod de gândire specific hegelian, din care răzbate ideea de „dialectică a naturii", de transpunere a contra-dicţiei în domenii extra-lingvistice.

În realitate, Zenon contestă mişcarea *nu pentru că este contradictorie*, ci pentru faptul că ea conţine ceva care face ca *exprimarea ei lingvistică să fie contradictorie*.

Prin intermediul terminologiei hegeliene se poate considera că Zenon practică atât dialectica obiectivă, cât şi pe cea subiectivă, dar pe ultima trebuie s-o numim „raţionare metafizică", deci ne-dialectică, iar pe prima Zenon ar folosi-o, în mod ciudat, împotriva ei înseşi.

Înainte de a lămuri cazul lui Zenon, oferim câteva date hegeliene despre Heraclit. Omiţând faptul că a vorbit şi la Zenon de o „dialectică obiectivă", Hegel consideră că Heraclit este reprezentantul dialecticii

[19] Vezi prezentarea la Platon, *Parmenides*, 127d-e.
[20] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 260.
[21] *Ibidem*, p. 243.
[22] *Ibidem*, p. 245.
[23] *Ibidem*, p. 248.
[24] *Loc. cit.*

obiective, care se opune celei subiective, practicată de Zenon[25]. Dar constatăm pe parcurs că ceea ce susţine Heraclit nu se opune cu nimic celor susţinute de Zenon în cadrul „dialecticii obiective", iar pe planul „dialecticii subiective", Heraclit nu mai are nici o contribuţie. Cum se explică atunci afirmaţia lui Hegel că „nu există nici o teză a lui Heraclit pe care să n-o fi încorporat în *Logica* mea"?[26]

Făcând abstracţie de terminologia hegeliană, putem considera, de la început, cum o fac istoricii tradiţionali ai filosofiei, că, în afară de Zenon, nici un presocratic (inclusiv Heraclit) nu poate fi numit dialectician[27]. Că toate concepţiile lor *despre natură* (*peri physeos*, cum se numea şi lucrarea lui Heraclit – presocraticii în genere erau numiţi *physiologoi*) erau obţinute prin *observaţia* directă a fenomenelor, fără aplicarea unei scheme logice preconcepute la *studiul* acestora. Faptul că ele aveau un caracter evident *antitetic*, deşi naiv, că provocau o oarecare nedumerire omului neinstruit, n-au determinat dificultăţi filosofice decât în momentul în care, pe plan logico-lingvistic, începe să se contureze o teorie a *non-contradicţiei*. Dar „părintele" acestei teorii a fost Parmenide (şi, respectiv, Xenofan), iar susţinătorul ei, Zenon, inventatorul dialecticii!

Conform terminologiei noastre, Zenon, ca şi Heraclit, surprind şi descriu specificul antitetic al existenţei, al lumii înconjurătoare. În acest sens, ei continuă (iar Heraclit aprofundează) linia pitagoreică a descoperirii opoziţiilor din sânul realului. Cele zece opoziţii pitagoreice – *tabula oppositorum* – erau considerate principii ale lucrurilor existente, fiind, ca şi la Heraclit, concepute *in materiae specie* (*en hyles eidei*)[28]. Din această cauză, cum era şi firesc, Aristotel îi numeşte în continuare pe pitagoreici *physiologoi* (naturalişti) – nume potrivit şi pentru Heraclit, autorul lucrării amintite deja, *Peri physeos* (*Despre natură*). În măsura în care Zenon se referă la astfel de *opoziţii*, discuţia rămâne la nivel antitetic. Referindu-se însă la enunţurile corespunzătoare opoziţiilor respective şi la relaţiile dintre aceste enunţuri, care se *contrazic*, discuţia este transpusă pe plan *dialectic*. Respingerea enunţurilor contradictorii, cât şi a enunţurilor din care decurg astfel de contradicţii, şi utilizarea sub formă demonstrativă a acestei modalităţi de respingere, îi conferă lui Zenon numele de „inventator al dialecticii", mai precis, de *utilizator* al ei, şi anume în sens *negativ*. Demonstraţiile indirecte sunt forme de *respingere*.

[25] *Ibidem*, p. 260.

[26] *Loc. cit.*

[27] P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1861, p. 41-49.

[28] Aristoteles, *Metaph.*, A, 5, 986a, 20-986b, 5.

Dar Zenon nu se mărgineşte la respingerea enunţurilor contradictorii, la o dialectică negativă, ci, contrar interpretării lui Hegel, chiar dacă porneşte de la un fapt antitetic, de la caracterul opoziţional al mişcării, o face tocmai pentru infirmarea ei. Deci, la Zenon, şi antitetica are un sens *negativ*. Mai precis, pornind de la o anumită opoziţie, Zenon pune în discuţie enunţurile contradictorii care îi corespund. Respinge prin demonstraţie indirectă *unul* dintre aceste enunţuri (ca fiind cel care implică contradicţii) şi conchide că nici opoziţia, pe care o exprimă, nu poate să aibă loc, că nu este decât iluzorie (bazată pe simţuri, nu pe raţiune).

Problema pe care o lasă deschisă Zenon nu este aceea de admitere (în loc de respingere), în vreo formă sau alta, a *contradicţiei* pe plan dialectic, cum s-ar putea pretinde în mod simplist-hegelian, ci aceea de *admitere a opoziţiei* pe plan antitetic, în ciuda respingerii contradicţiei. Fără admiterea acestor distincţii terminologice şi, în primul rând, a celei dintre opoziţie şi contradicţie, problema nu poate fi nici măcar enunţată. Ea are însă şi un revers. Este vorba de poziţia *sofiştilor*.

Sofiştii sunt consideraţi uneori ca adepţi ai doctrinei antitetice a lui Heraclit[29]. Aceasta, datorită faptului că Sextus Empiricus redă concepţia despre natură a lui Protagoras în termenii lui Heraclit (Protagoras ar fi afirmat că materia este curgătoare – *ten hylen rheusten einai*)[30]. În realitate, Protagoras, ca şi Zenon, putea să preia asemenea formulări de la pitagoreici sau de la oricare dintre ceilalţi *physiologoi*. Având în vedere însă faptul că Protagoras acordă încredere deplină simţurilor, chiar şi atunci când acestea diferă în funcţie de indivizi, se poate presupune la fel de bine că astfel de afirmaţii, bazate pe ceea ce vede oricine, că „toate curg" sau „totul trece", îi aparţineau pur şi simplu. Important este faptul că pentru Protagoras nu numai lucrurile se găsesc în permanentă „curgere" şi, deci, în opoziţie unele cu altele şi chiar cu ele însele, ci aşa sunt şi trebuie să fie şi enunţurile despre ele. Or, aceasta înseamnă că lucrurilor *în opoziţie* trebuie să le corespundă enunţuri *în contradicţie*. Antiteticii pozitive ar trebui să-i corespundă şi o *dialectică pozitivă*. În termeni hegelieni, raportul ar fi între dialectica obiectivă şi cea subiectivă.

Nu este de mirare faptul că Hegel (învinuit adesea de sofistică) se arată entuziasmat de ideea lui Protagoras de a transpune fluiditatea existenţială în fluiditate logică. Hegel încearcă nu numai reabilitarea sofisticii („trebuie să înlăturăm sensul rău al acestui cuvânt"), ci chiar proslăvirea ei şi elogierea unor personalităţi care au intrat în istorie numai pentru rolurile nefaste pe care le-au jucat. Elogiul sofisticii ocupă la Hegel (în *Prelegerile de istoria filosofiei*) un spaţiu aproape

[29] P. Janet et G. Seailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1887, p. 928.
[30] Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, I, 216-219.

dublu faţă de cel consacrat sofiştilor ca atare! Ideea principală o constituie, după Hegel, faptul că prin sofistică se dovedeşte că „tocmai conceptul este acea trecere fluidă a lui Heraclit, acea mişcare, acea causticitate căreia nimic nu-i poate rezista"[31]. Mai amănunţit, în sofistică, „conceptul se găseşte pe sine însuşi, se descoperă ca fiind puterea absolută în faţa căreia dispare totul; şi de acum toate lucrurile, tot ceea ce a părut persistent, tot ce a fost considerat ca ferm devine fluid. Acest ceva ferm – fie că este fermitate a fiinţei, fie fermitate a unor concepte, principii, moravuri, legi determinate – începe să se clatine şi îşi pierde consistenţa"[32]. Or, tocmai pentru această *fluiditate distructivă*, a cunoaşterii şi a ştiinţei în genere, a principiilor morale şi estetice, au fost combătuţi sofiştii. Hegel vorbeşte de o epocă a sofiştilor (care nici n-a existat în realitate) comparabilă cu epoca modernă a Luminilor! El observă însă corect faptul că transpunerea opoziţiei la nivelul intelectului obişnuit nu este decât „o expresie a contradicţiei"[33], a admiterii de enunţuri contradictorii la nivel judicativ, demonstrate prin „argumente şi contra-argumente" care nu se mai exclud reciproc.

Aceasta este, într-adevăr, o *dialectică pozitivă*, în care domneşte contradicţia, spre deosebire de *dialectica negativă*, în care domneşte noncontradicţia. Din prima perspectivă este recunoscut caracterul antitetic al existenţei, dar este subminată nu numai ştiinţa, care se bazează pe distincţia dintre adevăr şi fals, cu respingerea permanentă a falsului, ci este subminată şi baza oricărui comportament moral, social şi politic pozitiv. Consecinţele sofisticii sunt mult mai grave decât cele ale eleatismului, care considera iluzoriu caracterul antitetic al existenţei.

Sofistica, de altfel, n-a făcut epocă (cum voia Hegel) din cauza propriei sale simplităţi şi inconsistenţe, căci grecii, chiar dacă nu-i luau în serios pe sofişti, îi lăsau să-şi practice meşteşugul, amuzându-se pe seama lor, ba chiar plătindu-i pentru acest amuzament. Oricât de iscusit ar fi fost Protagoras, el nu putea să justifice decât principial (pe baza unui relativism excesiv) că *orice* enunţ este adevărat, deci orice afirmaţie împreună cu negaţia ei. Or, în această situaţie, trebuie admisă şi teza că orice enunţ este în acelaşi timp şi fals împreună cu negaţia lui, căci, aşa cum poţi să justifici orice, poţi şi să respingi orice. Chiar dacă n-ar fi existat un Gorgias sau un Cratylos care s-o exprime, concluzia era uşor de întrezărit: din moment ce, orice ai spune, spui în aceeaşi măsură ceva adevărat şi fals, atunci e mai bine să taci.

[31] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 335.

[32] *Loc. cit.*

[33] *Ibidem*, p. 336.

Aceasta înseamnă că, din punct de vedere al intelectului, dialectica pozitivă, ca reflex al antiteticii, are un caracter *distructiv* – „distrugătoare", de altfel, se şi numeau *Discursurile* lui Protagoras[34].

Dar nici dialectica negativă n-a făcut o carieră mai strălucită. Aceasta, din cauza faptului că eleaţii nu numai că *au respins contradicţia*, dar au şi *absolutizat identitatea*. În consecinţă, nu numai existenţa trebuia concepută în nemişcare, unitate şi neamestec, ci şi gândirea. La nivel noţional, principiul identităţii nu creează dificultăţi. Orice noţiune trebuie să fie identică cu sine. La nivel judicativ, însă, se afirmă, prin copula *este*, că *subiectul este predicat*, respectiv că A este B. Or, principiul identităţii stabilise că A = A şi B = B. Identificând copula cu relaţia de identitate, adepţii dialecticii negative ajungeau la reducerea judecăţilor la forme tautologice de tipul „A este A" şi „B este B", ceea ce înseamnă, practic, anularea actului judicativ. Aristotel îl desemnează ca reprezentant al acestei *anomalii* pe Antistene, care ar fi susţinut că *ceva* nu se poate spune despre *altceva*, ci numai *unul* despre *acelaşi* (*hen eph' henos*)[35]. Judecata de tipul „A este A" a fost numită ulterior *propositio identica*; Aristotel îi spune „judecată simplă" (*haplos logos*), a cărei caracteristică o constituie faptul că nu poate fi niciodată falsă.

Acestea erau, în linii mari, dificultăţile teoretice cu care se confruntau gânditorii greci în epoca imediat anterioară lui Platon, dificultăţi pe care, într-un fel sau altul, încercase şi Socrate să le depăşească, înscriindu-se ca adversar atât al sofiştilor, cât şi al eleaţilor. Platon n-a urmat decât parţial această cale, cu tentă mai mult distructivă. El a încercat, dimpotrivă, un fel de reabilitare a celor două doctrine, prin excluderea laturilor necorespunzătoare (a dialecticii pozitive a sofiştilor şi a antiteticii negative a eleaţilor) şi menţinerea (în cazul antiteticii heraclitico-sofistice), chiar perfecţionarea (în cazul dialecticii negative a eleaţilor) aspectelor viabile ale acestora. Uneori a procedat în maniera separată a fiecăreia dintre cele două doctrine, alteori a încercat să le combine într-un mod convenabil şi, în fine, şi-a adus, de cele mai multe ori, propria sa contribuţie.

3. Antitetica lumii sensibile la Platon

Aristotel este primul care, în cunoştinţă de cauză, subliniază faptul că doctrina lui Platon se aseamănă în multe privinţe cu cele anterioare lui, cu toate că are, evident, particularităţile sale. El menţionează faptul că Platon a fost discipol al lui Cratylos[36], care l-a

[34] Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 60.

[35] Aristoteles, *Metaph.*, D, 29, 1024b, 32-33.

[36] *Metaph.*, I, 6, 987a-987b.

familiarizat cu ideile lui Heraclit, al căror adept era (în manieră sofistică). Aristotel mai afirmă că Platon ar fi considerat şi el că lucrurile sensibile se găsesc într-o curgere continuă (*aei rheonton*) şi faptul că n-a renunţat nici mai târziu la această concepţie[37]. „Cu privire la lucrurile sensibile – afirmă şi Diogenes Laertios –, Platon este de acord cu Heraclit."[38]

Despre sofistul Cratylos, Aristotel consideră că era un adept extremist al lui Heraclit, care susţinea nu numai că întreaga natură este în mişcare şi că despre ceea ce se schimbă nu putem afirma nimic adevărat, ci că ar trebui chiar să renunţăm la cuvinte şi să arătăm doar cu degetul ceea ce se petrece[39].

Platon era, firește, mai ponderat, ca şi personajul Cratylos din dialogul cu acelaşi nume. El recunoaşte aici[40] că „toate trec" (*panta chorei*), ca în dictonul lui Heraclit, că nimic nu este statornic sau trainic, că natura lucrurilor este chiar aceea de a „curge", de a fi purtate mai departe, fiind supuse mişcării şi devenirii. Dar aceasta nu înseamnă, se precizează la sfârşitul dialogului[41], că devenirea se face cu atâta repeziciune încât să nu ne putem da seama de ceea ce se petrece. Un lucru (sau o fiinţă) se transformă, devine altul şi altfel, dar nu atât de repede încât să nici nu ne mai dăm seama *ce este* (sau *cine* este) şi *cum* este. Despre Socrate n-am mai putea spune că este Socrate, dacă el ar fi în fiecare clipă altul sau altceva decât Socrate. Toate trec, într-adevăr, dar nu se scurg ca apa din vasele răsturnate. Lumea lucrurilor sensibile este în devenire, fără a fi bântuită de dezastrul unei „fluxiuni bolnăvicioase".

Se observă aici o înmlădiere a unei antitetici excesive, care nu pare a fi străină de exagerările sofistice ale doctrinei lui Heraclit. Mai mult, chiar de o nuanţare a doctrinei lui Heraclit însuşi, dintr-o perspectivă vag eleatică – aceea a recunoaşterii repausului relativ, a stabilităţii relative a lucrurilor sensibile.

În felul acesta trebuie să fie înţelese şi alte numeroase locuri în care Platon se exprimă în termeni heraclitici. El spune, într-adevăr, că toate lucrurile sensibile se mişcă (*ta panta kinesthai*)[42], că cele care devin (*gignetai*) sunt în permanentă deplasare, mişcare şi amestec reciproc, că nimic nu este vreodată ca atare, ci totul devine mereu (*aei gignetai*)[43]. Dar aceasta nu înseamnă că devenirea este haotică. În *Phaidon*, Platon

37 *Loc. cit.*
38 Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 8.
39 *Metaph.*, IV, 5, 1010a, 10-15.
40 *Cratylos*, 402a-c, 411a-412a.
41 *Ibidem*, 439d-440d.
42 *Theaitetos*, 180c.
43 *Ibidem*, 152d-e.

afirmă că până şi trupul omului curge (*rheoi*), se iroseşte, se deteriorează în timp, dar omul totuşi trăieşte şi se menţine ca om, în ciuda îmbătrânirii[44]. Ce-i drept, nu putem spune despre cineva că e *acelaşi* din copilărie până la bătrâneţe, în sensul că ar rămâne *identic cu sine*, în ciuda faptului că el se consideră astfel şi poartă acelaşi nume. El se preface necontenit, zice Platon, pierzând mereu câte ceva (în cazul îmbătrânirii): din păr, din carne, din oase, din sânge şi, la urmă, corpul întreg[45]. Altfel spus, fără a fi în permanenţă identic cu sine, omul îşi păstrează identitatea, în ciuda faptului că n-o poate face veşnic.

Caracterul antitetic al lumii sensibile la Platon, chiar dacă nu este întru totul heraclitic, este opus viziunii eleate. El admite fără rezerve multiplicitatea şi mişcarea, cu toate implicaţiile lor: deplasare, alterare, schimbare, transformare. Lucrurile sensibile, fiind multiple şi diverse, vor fi şi opuse sau contrare unele faţă de altele. Ca un postulat de tip heraclitic, Platon proclamă că „lucrurile contrare se nasc din contrariile lor" (*ex enantion ta enantia pragmata*)[46]. Din ceea ce este mic se naşte sau provine ceea ce este mare, şi invers. Trecerile sau transformările lucrurilor în contrariile lor sunt marcate adesea prin termeni speciali. În cazul de mai sus este vorba de „creştere" şi „descreştere". Şi Platon aminteşte o mulţime de asemenea treceri.

Este evident că toate acestea se petrec în lumea lucrurilor sensibile şi nu au nici o legătură cu dialectica, despre care Platon însuşi va vorbi pe larg în cu totul alte contexte.

Făcând abstracţie de amănunte, se poate considera că, în privinţa antiteticii, Platon, fără a fi pur şi simplu un „heraclitic" (există teze heraclitice care nu apar la Platon, şi altele cu care Platon nu este de acord), depăşeşte cu mult viziunea dinamică simplistă a „naturaliştilor" greci, menţionează, argumentează şi relativizează teze heraclitice, infirmând în mod consecvent heracliteismul sofistic excesiv, lichefierea întregii lumi sensibile şi pierderea oricărei identităţi în cadrul unei fluxiuni nebune a devenirii. Cu toate acestea, sunt şi locuri, mai ales în *Timaios*, în care Platon va repune în joc elementele clasice (apă, aer etc.), va face apel la intervenţia directă a divinităţii supreme şi a divinităţilor subordonate, care, totuşi, ar construi lumea după legile rigide ale geometriei pitagoreice. Acestea sunt aspecte ale doctrinei platonice care îl deranjează până şi pe Hegel. „Ele trebuie considerate – va zice acesta – ca un început, o încercare copilărească de a înţelege fenomenele sensibile în multiplicitatea lor; încercarea este încă superficială şi confuză..."[47] Este demn de remarcat faptul că filosoful german separă

[44] *Phaidon*, 87d-e.
[45] *Symposion*, 207d.
[46] *Phaidon*, 71a.
[47] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 537.

„filosofia naturii" a lui Platon, cu toate consideraţiile ei antitetice asupra lumii sensibile, de dialectica platonică, în oricare dintre accepţiile ei. Şi are, de data aceasta, dreptate, căci Platon însuşi separă lumea sensibilă de lumea ideilor. Dar cum se explică atunci admiraţia lui Hegel pentru Heraclit, ale cărui „obscurităţi" (mult mai rudimentare decât cele platonice) se referă tot la lumea lucrurilor sensibile? După modul în care este tratată „filosofia naturii" a lui Platon, este uşor de observat că Hegel nu urmăreşte atât descoperirea unor trăsături antitetice ale lumii sensibile, care *sunt realmente mai elevate* la Platon decât la Heraclit, ci identificarea unor scheme triadice analoage celor din propria-i *Logică* sau a unora dintre componentele acestor triade (ceea ce este mai uşor de găsit la Heraclit), cât şi locuri în care aceste scheme pot fi plasate, în spirit sofistic, pe plan ideal. Iată, de exemplu, ce îl bucură pe Hegel în dialogul *Timaios*: „Când din trei numere sau mase ori forţe aceea care se află la mijloc se raportează la ultima aşa cum se raportează prima la ea, şi invers: cum se raportează ultima la cea din mijloc, la fel se raportează şi aceasta la prima; întrucât apoi această mijlocie a devenit prima şi ultima, iar ultima a devenit şi prima, iar invers, ambele au devenit mijlocii, rezultă că toate sunt, după necesitate, acelaşi"; „însă dacă ele au devenit acelaşi, totul va fi una". Şi va zice Hegel: „Excelent! Este ceea ce păstrăm şi astăzi în filosofie"[48].

Este vorba de al doilea aspect care-l interesa pe Hegel – plasarea schemelor antitetice pe plan ideal. Or, la Platon acest lucru nu era posibil, căci lumea lucrurilor sensibile era *separată* de lumea ideilor, prima fiind considerată iluzorie, ca şi schemele după care s-ar derula. La Heraclit, însă, acel „logos universal" (*xynos logos*), considerat de Hegel „raţiune" (dar al cărui sens obiectiv-existenţial şi divin-demiurgic s-a păstrat până în Evanghelia lui Ioan – *kai theos en ho logos*), îi permite filosofului german, cel puţin în aparenţă, să prezinte orice schemă, oricât de „absurdă", drept un „raport raţional". Şi, mai mult, din perspectiva contextului de faţă, să considere *contradictorii* (deci contrare *logic*) nişte elemente, lucruri, fenomene (sau laturi ale acestora) ale lumii sensibile care se găsesc evident în *opoziţie* (în contrarietate *ontică*). Ceea ce nu poate fi aplicat la Platon.

În plus, considerarea lumii sensibile ca iluzorie (mitul cavernei) şi a simţurilor ca înşelătoare sunt la Platon, în mod evident, ca şi relativizarea tezelor heraclitice, influenţe de natură eleatică. Ce-i drept, mărturia simţurilor era înşelătoare şi pentru Heraclit, dar în sens contrar. La eleaţi, simţurile ascundeau natura imobilă a lumii, pe când la Heraclit, curgerea ei continuă. Platon adoptă aici o cale de mijloc, pe care va merge statornic Aristotel, şi care nu este alta decât calea viitoarelor ştiinţe.

[48] *Ibidem*, p. 526.

4. Elemente de logică şi dialectică negativă

Dacă în domeniul antiteticii Platon eleatizează într-un mod specific heracliteismul, în domeniul dialecticii el va încerca, în sens invers, o heraclitizare *proprie* a eleatismului, care va fi, în orice accepţie, *opusă* permanent sofisticii.

La nivelul noţiunilor simple şi al cuvintelor corespunzătoare, el porneşte totuşi de la tezele sofistului Cratylos. De la faptul că gândurile şi cuvintele care le exprimă trebuie să *semene* sau să *imite* lucrurile la care se referă. Este vorba de acea „exactitate a cuvintelor" (*orthotes onomaton*), pe care Platon însuşi o consideră o problemă specifică a sofiştilor, amintindu-i, în afară de Cratylos, pe Prodicos şi Protagoras, în acelaşi dialog[49].

Ce-i drept, referindu-se la sofişti sau nu, Platon pare să adopte (cel puţin, n-o combate) teza după care cuvintele simple (nume proprii sau comune) nu ar fi numai exacte sau potrivite ori inexacte sau nepotrivite faţă de lucrurile individuale, ci chiar adevărate sau false[50], situaţie infirmată adesea de Aristotel[51]. Dar între adevăr şi fals domneşte *contradicţia* şi, deci, platonic vorbind, ne găsim deja pe terenul *dialecticii*. Dar *ce fel* de dialectică?

Platon însuşi va considera că cel care stăpâneşte arta utilizării exacte a cuvintelor este *dialecticianul*[52]. Dar potrivirea acestora cu lucrurile la care se referă nu este o simplă imitaţie formală. Dacă râul curge, aceasta nu înseamnă că şi cuvântul „râu" trebuie să curgă. Ceea ce trebuie să se potrivească lucrului individual nu este cuvântul ca atare, numele (*onoma*), ci *înţelesul* acestuia, *noţiunea* (*logos*)[53] pe care o exprimă. Pe de altă parte, această noţiune-logos nu se referă nici ea, în cazul numelor comune, numai la un lucru individual pe care îl văd aici şi acum. Căci nu numai acest râu se numeşte „râu" sau numai această suveică se numeşte „suveică", va zice personajul Socrate, ci toate lucrurile individuale care au această formă (*eidos*)[54]. Dacă o au şi sunt deci denumite printr-un anumit cuvânt, atunci actul sau acţiunea (*praxis*) denominării (*onomazein*) respective este *adevărată*, oricare *alta* fiind *falsă* şi, deci, *inacceptabilă*. Dar aceasta este, în mod evident, o *dialectică negativă*, din cadrul căreia este exclusă contradicţia.

Punctul de vedere al lui Platon este deci opus sofisticii, simplei potriviri dintre lucrurile sensibile în permanentă fluxiune şi nişte

[49] *Cratylos*, 384b, 391b-c.
[50] *Ibidem*, 385b-d.
[51] *Cf. Categ.*, 4, 2a, 7-10; *Metaph.*, D, 29, 1024b, 32-34.
[52] *Cratylos*, 390c-e.
[53] *Ibidem*, 396a.
[54] *Ibidem*, 389a.

cuvinte pe măsura acestora. Platonic vorbind, dacă în clipa aceasta l-aş striga pe Socrate, şi el ar fi aşa cum îl gândesc sofiştii heraclitici, atunci Socrate nici n-ar apuca să mai răspundă, căci în clipa următoare n-ar mai fi Socrate. La finele dialogului se întrezăreşte soluţia din *Cratylos*, care este şi mai radicală, căci, din perspectivă sofistic-heraclitică, Socrate, în *fiecare* clipă, *este* şi *nu este* Socrate, sau *este* Socrate, dar şi non-Socrate, şi atunci nu-i mai poţi spune în nici un fel, ci poţi doar arăta cu degetul (un deget care, la rândul său, nu este deget) ceva care poate fi în acelaşi timp orice sau nimic.

La nivel judicativ, Platon critică, în schimb, eleatismul extremist. După referinţe[55], pare a fi vorba chiar de doctrina lui Antistene, amintită deja, după care nu putem spune „omul este bun", ci numai „omul este om" şi „bunul este bun". *Propositio identica*, despre care se vorbeşte aici, nu poate fi decât adevărată. Platon va încerca să dovedească: (1) faptul că judecăţile nu se reduc la astfel de propoziţii şi (2) că judecăţile pot fi şi false.

Prima problemă este soluţionată în spirit pur platonic. Este vorba de „participarea" (*methexis*) lucrurilor sensibile la idei şi de combinaţia (*mixis*) ideilor. Pe scurt, despre un lucru individual pot spune, într-adevăr, un nume sau o denumire, deoarece lucrul participă la ideea pe care o exprimă acest nume. Despre acest om pot spune „om" – judicativ: „Omul acesta este om" –, căci el participă la ideea de *om*. Dar pot spune şi o altă denumire, să zicem „bun" – judicativ: „Omul acesta este bun" –, deoarece participă şi la ideea de *bun*. Dar pot spune şi alte denumiri, alcătuind judecăţi la fel de adevărate, în măsura în care lucrul respectiv participă la acele idei compatibile, care se pot combina, şi în măsura în care dispunem pentru ele de nume corespunzătoare.

Heraclitic vorbind, ne-am aştepta ca problema falsului să fie rezolvată prin apelul la fluxiunea lucrurilor individuale. Omul acesta, despre care spun că este bun, a devenit între timp rău, şi deci propoziţia „Omul acesta este bun" a devenit falsă. Dar aceasta ar însemna că adevărul se poate transforma în fals şi invers, ca, de altfel, orişice aş spune în contrariul său. Or, aceasta este consecinţa direct sofistică, dialectic pozitivă a doctrinei heraclitice, cu care Platon nu putea fi de acord. Se observă chiar faptul că acesta, pentru a evita astfel de situaţii, nu foloseşte judecăţi cu termeni singulari. El nu va spune „Omul acesta este bun", ci „Omul este bun", sugerând faptul că judecata rămâne adevărată chiar dacă unul sau altul dintre oameni nu mai este bun sau nici nu mai este în genere.

Soluţia lui Platon se sprijină tot pe teoria ideilor. Mai precis, pe posibilitatea participării, în cadrul celor cinci idei, a uneia dintre ele

[55] *Sophistes*, 251a-b.

atât la acelaşi (*auton*), cât şi la altul (*heteron*). Mişcarea, de exemplu, este *aceeaşi*, adică mişcare, dar, în acelaşi timp, este *altceva* decât fiinţa, deci este nefiinţă. Dar, în măsura în care participă la fiinţă, este totuşi fiinţă[56]. Se ajunge, în aparenţă, la un enunţ de tip heraclitic, că „Mişcarea este realmente nefiinţă şi fiinţă" (*he kinesis ontos ouk on esti kai on*). Dar Platon va preciza că nefiinţa aceasta nu este ceva contrar fiinţei, ci doar ceva diferit (*me on ouk enantion tou ontos all'heteron monon*)[57]. Deci enunţul platonic că „în jurul fiecărei idei există multă fiinţă, dar şi o infinitate de nefiinţă"[58] se traduce prin: „în jurul fiecărei idei există multă fiinţă, dar şi o infinitate de fiinţă *diferită* de prima". Când despre o idee se afirmă fiinţa ei, judecata va fi adevărată, când se *afirmă* nefiinţa sau se *neagă* fiinţa, judecata va fi falsă[59]. Dacă ţine de *fiinţa* omului, de ceea ce *este* el, faptul de *a fi* raţional, biped etc., atunci a spune că „Omul este raţional" înseamnă a spune adevărul, iar a *afirma* nefiinţa lui, respectiv a spune că „Omul *este* neraţional" = „Omul este *altceva* decât raţional", sau a *nega* fiinţa lui (ceea ce *este* el), respectiv a spune că „Omul *nu este* raţional", înseamnă a spune falsul. Aceasta, însă, independent de faptul că există sau nu vreun om neraţional – situaţie caracteristică pentru idealismul platonic.

Dar între enunţurile adevărate şi cele false apare, de data aceasta, perfect justificabilă, *contradicţia*. Ne găsim deci realmente pe plan *dialectic*.

Dar dialectica este, şi în acest caz, *negativă*. Misiunea dialecticianului, spre deosebire de sofist, este aceea de a distinge în permanenţă adevărul de fals sau de ceea ce este numai în aparenţă adevărat, cu scopul, evident, de a menţine adevărul şi a exclude falsul. Altfel spus, cu scopul de a elimina contradicţia = *dialectică negativă*.

În fine, de la Aristotel citire, metoda demonstrativă prin care Platon menţinea adevărul şi respingea falsul era „diviziunea" (*diairesis*)[60]. Ea are aici o semnificaţie aparte faţă de simpla diviziune a genurilor, căci presupune formularea enunţiativă a rezultatului obţinut prin aceasta. Dacă genul *vieţuitor* se divide în *vieţuitor cu picioare* şi *vieţuitor fără picioare*, atunci, în legătură cu omul, reţinem ca adevărată judecata „Omul este un vieţuitor cu picioare" şi respingem contradictoria: „Omul este vieţuitor fără picioare".

Diviziunea poate fi prezentată şi ca demonstraţie indirectă, cum apare frecvent la Platon. Se porneşte deci invers, de la două enunţuri

[56] *Ibidem*, 256d-e.
[57] *Ibidem*, 257b.
[58] *Ibidem*, 256e.
[59] *Ibidem*, 263b.
[60] Aristoteles, *Anal. Pr.*, I, 31, 46a, 40-46b, 40.

contradictorii: „Omul este vieţuitor cu picioare" şi „Omul este vieţuitor fără picioare". Se constată însă că omul nu se deplasează, de regulă, fără ajutorul picioarelor, deci este falsă judecata că „Omul este vieţuitor fără picioare", de unde se conchide că este adevărată contradictoria ei, care trebuie, din acest motiv, să fie reţinută.

Oricum, direct sau indirect, diviziunea presupune o schemă demonstrativă bazată pe *contradicţie*, pe valorile de adevăr şi fals ale enunţurilor contradictorii şi pe respingerea falsului, adică pe o schemă analoagă celor utilizate de Zenon, de „inventatorul dialecticii". De data aceasta, în acord perfect cu Zenon, fără nici o oscilaţie heraclitico-sofistică, Platon adoptă *dialectica negativă*. Aristotel a dovedit însă faptul că diviziunea este un silogism slab (*asthenes*) şi, de asemenea, că cel autentic presupune, în aparenţă, ceva de genul mijlocirii dintre extreme, pentru a cărei „dialectică" îl elogiază Hegel pe Platon. S-ar putea spune deci că nereuşita silogisticii lui Platon se datoreşte faptului că n-a mai apelat deloc, nici măcar în aparenţă (cum a făcut-o la nivel noţional şi judicativ), la temperarea, la înmlădierea eleatismului pe baza unor scheme analoage celor heraclitico-sofistice. Zicem „în aparenţă" cu referinţă la Aristotel, căci medierea silogistică nu se face pe bază de identitate a celor trei termeni, cum i-ar fi plăcut lui Hegel, ci pe menţinerea diferenţei, a identităţii cu sine a fiecărui termen şi pe păstrarea rolului pe care îl joacă fiecare (de termeni extremi şi de termen mediu). Reeditarea butadei cu mijlocirea la nivel silogistic, când unul dintre extremi devine mediu ş.a.m.d., îi aparţine lui Hegel în exclusivitate, ca *dialectică pozitivă* modernă, *id est* sofistică.

Dacă Platon ar fi avut un astfel de exemplu la nivel silogistic, putem fi siguri că l-ar fi combătut cu toată energia, descoperind, poate, adevăratul silogism, a cărui denumire (*syllogismos*) îi era deja familiară[61], înaintea lui Aristotel.

5. Dialectica speculativă şi antiologia

Referindu-se la aspecte ale *dialecticii negative*, a cărei denumire îi şi aparţine, Hegel consideră că ea „nu este încă dialectică veritabilă"[62], iar majoritatea dialogurilor, în care este practicată, îi produc lui Hegel „plictiseală". Lucrul este firesc, căci, într-adevăr, Platon în aceste dialoguri face uz de elemente ale disciplinei care ulterior se va numi logica clasică – logică pe care Hegel, sub denumirea

[61] Vezi locurile citate de W. Lutoslawski, *The origin and grout of Plato's logic*, London, 1897, p. 18.

[62] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 506 şi 509, unde apare denumirea de „dialectică negativă".

de „logică a intelectului", o critică la fiecare pas. Dar Hegel nu-i opune totuşi acestei dialectici negative o dialectică pozitivă de tip sofistic, ci o consideră doar inferioară dialecticii autentice pe care a practicat-o Platon însuşi, şi pe care Hegel o numeşte *dialectică speculativă*[63]. Termenul apare pentru *prima dată* aici, şi Hegel însuşi consideră că dialectica speculativă *începe* cu Platon. Este vorba deci, în principiu, de o dialectică *diferită* atât de cea *obiectivă* (antitetica lui Heraclit), cât şi de cea *subiectivă* (negativă la eleaţi şi Platon, pozitivă la sofişti).

Determinativul „speculativ" se referă la *domeniul* în care este situată această *nouă* dialectică. Domeniul este, după Hegel, acela al „gândurilor pure", nu al gândurilor despre lucruri, căci Platon deosebeşte *dianoia* de ele. „Grandoarea cu adevărat speculativă a lui Platon, aceea prin care el face epocă în istoria filosofiei şi, prin aceasta, în istoria mondială în general – va zice Hegel –, constă în determinarea mai precisă a Ideii."[64]

Filosoful german o aduce, de data aceasta, cam mult din condei. La Platon este vorba, într-adevăr, de idei-forme (*ideai-eide*), dar, tocmai fiindcă n-au legătură cu *dianoia*, ele nu sunt „gânduri". Şi, chiar dacă ar fi gânduri, acestea ar fi *mai multe*. Despre un singur gând = Idee vorbeşte numai Hegel. Referindu-se, de exemplu, la *bine* şi *frumos*, pe care le numeşte „idei concrete", dar şi la „abstracţii" (*id est* „idei abstracte" sau „gânduri abstracte"), ca: *fiinţă, unitate, multiplicitate*, Hegel se simte obligat să afirme că „există numai o idee unică"[65], ceea ce nu este deloc în spirit platonic.

„Ideile abstracte" despre care vorbeşte Hegel sunt cele cinci genuri supreme. *Ta megista ton genon* le spune Platon, şi trebuie menţinută această terminologie. Cele cinci genuri supreme sunt: *fiinţa, repausul, mişcarea, acelaşi* şi *altul*[66]. Lui Hegel îi repugnă însă cifra *cinci*. El enumeră de *două* ori genurile supreme în formaţiuni *diferite* de cea platonică. De fiecare dată, Hegel grupează câte trei cupluri de genuri supreme: (1) fiinţă-nefiinţă, unu-multiplu, infinit-finit; (2) mişcare-repaus, identitate-alteritate, fiinţă-nefiinţă[67].

În manieră triadică, ne-am fi aşteptat ca Hegel să reducă grupul pentadic la *trei* genuri supreme, cum o face chiar Platon la începutul discuţiei despre ele, respectiv la: *fiinţă, mişcare* şi *repaus*[68]. Dar o astfel de triadă nu era pe gustul lui Hegel, care nu putea să conceapă *mişcarea* decât prin fiinţă şi nefiinţă. Dar Platon spune clar că este

63 *Loc. cit.*

64 *Ibidem*, p. 507.

65 *Ibidem*, p. 522.

66 *Sophistes*, 254d-e.

67 G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 508 şi 510.

68 *Sophistes*, 254d.

vorba de *cinci* genuri, şi nu de trei (*peri pente all'ou peri trion*)[69]. Şi cu atât mai puţin de şase, respectiv de trei cupluri. În afară de aceasta, însăşi enumerarea lor evidenţiază faptul că primele trei au o poziţie deosebită. Despre ele se poate vorbi, cum o face şi Platon, şi independent de ultimele două. Mai mult, ultimele două apar tocmai prin raportarea primelor trei. Căci fiecare dintre acestea este *altul* decât celelalte două şi, totodată, *acelaşi* faţă de sine. Deci nu numai că sunt cinci genuri supreme, dar între ele trebuie să existe o anumită ordine. Făcând abstracţie atât de ansamblul pentadic al genurilor supreme, cât şi de structura acestuia, Hegel simplifică substanţial doctrina platonică, reducând-o, cel puţin formal, la cea primitiv-pitagoreică (*tabula oppositorum*), care este de natură antitetică. Din enumerările lui Hegel nu reiese nici măcar faptul că genurile supreme ar fi în număr limitat.

Dar genurile supreme nu numai că nu sunt lucruri sau fenomene care se opun, ci nu sunt nici gânduri simple şi, respectiv, cuvinte care se contrazic. Aici Hegel are parţial dreptate, când desparte genurile supreme de gândurile obţinute prin *dianoia* (gândirea discursivă obişnuită). Dar, în acest caz, ele nu mai pot fi numite nici „categorii", cum se face, de regulă, prin analogie cu cele zece „genuri" aristotelice.

Faptul că nu ne găsim la nivel judicativ, şi nici măcar *prejudicativ* (de raportare a cuvintelor direct la lucrurile sensibile, fără ca relaţia cuvânt-lucru să alcătuiască o judecată = propoziţie), poate fi dovedit atât în manieră aristotelică, cât şi platonică. Într-adevăr, Aristotel nu include cele cinci genuri supreme în tabela categoriilor sale. Căci categoriile sunt *expresii lingvistice*, fac parte dintre cele care se spun (*ton legomenon*). Ele sunt genuri, dar nu genuri supreme. La genurile simple intervine raportarea pe bază de sferă sau extensiune, concretizată prin relaţia *dicitur de*. *Calitatea*, de exemplu, se spune despre *culoare* (gen subordonat calităţii), *culoarea* – despre *roşu* (gen subordonat culorii), *roşu* – despre *trandafir*, *trandafir* – despre o *anumită floare* (lucru individual).

Genurile supreme nu se referă la cele subordonate lor, ci la *orice*. Platonic vorbind, la genurile supreme *participă* orice lucru. Iar această „participare" nu este de natură expresivă, şi nici enunţiativă. Genurile supreme sunt idei-forme în care se oglindesc lucrurile sensibile, sunt forme de *reproducere* ale acestora, şi nu de *reflectare* ale lor. Această reproducere sau *oglindire* (*speculum* = oglindă, reproducere) caracteristică genurilor supreme îndreptăţeşte calificativul de *speculativ* pe care îl atribuie Hegel acestui domeniu.

Pentru Platon, domeniul formelor speculative era *separat* (*choris*) de acela al lucrurilor sensibile, ultimul depinzând, în manieră

[69] *Ibidem*, 254e.

idealistă, de primul. Lucrurile sensibile fiind un fel de umbre ale ideilor sau, invers, ideile fiind prototipurile lucrurilor sensibile. Făcând abstracţie de faptul că această „separaţie" este mai mult metodologică (de tip formalist) şi de faptul că, evident, formele speculative, chiar şi în dialogurile lui Platon, ca idei-forme, sunt rezultatul unui proces de maximă abstractizare, rămâne deschisă problema raportului dintre modul de comportare al genurilor supreme faţă de modul de comportare al lucrurilor sensibile.

Înaintea oricărei consideraţii, trebuie revenit însă la punctul de vedere al lui Hegel. Deosebirea idealismului hegelian de cel platonic rezidă doar în caracterul „demiurgic" al unei singure idei. Acest caracter determină însă specificul *dialectic* atât al Ideii, cât şi al realului (lumea lucrurilor sensibile), ca formă a sa de manifestare.

Fiind una singură, Ideea lui Hegel va produce mai întâi, opunându-se sieşi şi combinându-se cu sine, restul ideilor. La Platon, ideile sunt de la început *mai multe* şi *nu se produc una pe cealaltă*. În plus, nici „lumea ideilor" sau domeniul speculativului nu va produce, la Platon, lumea lucrurilor sensibile. „Lumile" vor rămâne *separate*, iar între ele se va menţine doar relaţia de oglindire, făcându-se abstracţie de modul în care a apărut „lumea ideilor".

Din această cauză, la Hegel *coincide* antitetica (= teoria modului de comportare opoziţional al lucrurilor sensibile) cu dialectica (= teoria modului de comportare contradictoriu al ideilor), ceea ce îndreptăţeşte, la Hegel, denumirile de dialectică obiectivă (în loc de antitetică) şi dialectică subiectivă (în loc de dialectică autentică, dar la el pozitivă). Faţă de acestea, Hegel vorbeşte de o a treia dialectică, cea *speculativă*, proprie Ideii ca atare şi domeniului speculativ, deci „lumii ideilor" la Platon. Pentru lumea speculativă a Ideii lui Hegel, denumirea este potrivită, căci Ideea nu face altceva decât fac ideile provenite din ea şi lucrurile provenite din idei, determinarea fiind de la prima către ultimele. *Dialectica speculativă* a Ideii, opunerea sieşi şi compunerea sa cu sine, determină *dialectica subiectivă*, de opunere şi compunere a ideilor (categorii, concepte), care determină, la rândul ei, *dialectica obiectivă*, de opunere şi compunere a lucrurilor sensibile.

La Platon însă nu poate fi vorba de dialectică în lumea lucrurilor sensibile, ci de *antitetică*, iar *dialectica* are numai sens *negativ*. Între antitetică şi dialectica negativă nu există nici un raport de determinare. Fără nici o altă consideraţie, se poate afirma că nici între domeniul speculativului platonic, prin definiţie *separat* de lumea lucrurilor sensibile, ca şi de domeniul gândurilor simple, şi cele două teorii (antitetica şi dialectica negativă) nu va exista vreo determinare de gen hegelian.

Dar modul de comportare al genurilor supreme, al ideilor platonice se poate considera, tot prin definiţie (ideile = prototipuri ale lucrurilor

sensibile), că trebuie să fie *asemănător*, ca oglindire-reproducere (*speculum*), cu modul de comportare antitetic al lucrurilor sensibile. Pe de altă parte, genurile supreme, fiind numite totuşi idei şi forme, ca şi genurile gândurilor simple, deşi nu se confundă cu acestea, vor avea şi caracteristicile lor, de unicitate, identitate, imobilitate etc., deci caracteristici ale dialecticii negative. Cu alte cuvinte, principial vorbind, comportarea genurilor supreme va pune din nou în joc cele două tendinţe ale gândirii platonice, cea heraclitică şi cea eleată.

Referindu-ne în continuare direct la cele cinci genuri supreme, care nu sunt categorii, deci nu au caracter expresiv-enunţiativ, şi la faptul că Platon nu discută, ca în cazul ideilor-gânduri (*logoi*), despre cuvintele sau denumirile (*onomata*) acestora, putem considera că termenul de „dialectică speculativă" nu este adecvat. *Dialectica* presupune raporturi între *dicţii*. Or, genurile supreme nu sunt considerate ca dicţii. Prin *fiinţă, mişcare* şi *repaus* Platon nu înţelege cuvintele „fiinţă", „mişcare" şi „repaus". Şi nici relaţiile dintre ele nu vor fi relaţii enunţiative, chiar dacă Platon, vorbind despre ele, le va exprima, în mod firesc, propoziţional. Relaţiile dintre genurile supreme nu sunt însă nici de tipul celor dintre lucrurile sensibile. Genurile supreme *nu se opun*, nu se transformă unele în altele, cu alte cuvinte, *nu devin*, nu se nasc şi nu pier. Deci raportarea genurilor supreme nu poate fi numită nici antitetică. Domeniul speculativului platonic nu este nici dialectic, nici antitetic, iar modalitatea raportării genurilor supreme nu poate fi numită *nici* „dialectică speculativă", *nici* „antitetică speculativă". Ce-i drept, Hegel a utilizat termenul de „dialectică" pentru domeniul speculativului platonic având ca suport şi afirmaţia străinului din dialogul *Sofistul*, după care arta de a diviza genurile şi de a le distinge aparţine ştiinţei dialectice (*tes dialektikes epistemes – Sophistes*, 253d). Dar contextul întregii discuţii despre genurile supreme este cuprins în tema mai largă, amintită deja, a justificării actului judicativ şi a posibilităţii falsului, care ţin într-adevăr de dialectică (respectiv, de cea negativă). Dar aceasta nu înseamnă că raporturile dintre genurile supreme sunt stabilite de dialectician, ca cele judicative. Raporturile dintre genurile supreme mijlocesc dialectica negativă, o justifică (prin participarea şi amestecul genurilor), fără să-i fie subordonate. În plus, diviziunea (*diairesis*) genurilor, despre care este vorba în acelaşi context (*Sophistes*, 253c), ţine evident de dialectica negativă şi nu are nici o legătură cu genurile supreme.

O primă constatare pozitivă referitoare la raportul dintre primele trei genuri supreme o constituie faptul că ele sunt *diferite* (*heteron*) unele de altele: *fiinţa, mişcarea* şi *repausul*. Între ele, însă, există şi altfel de raporturi. *Mişcarea* şi *repausul* sunt în relaţie de *comunitate* (*koinonia*) cu *fiinţa*, relaţie numită de Platon şi „amestec" (*mixis*) sau „participare" (*methexis*). Aceasta nu

înseamnă însă că *mişcarea* şi *repausul* ar fi subordonate *fiinţei* sau că aceasta din urmă ar fi un gen superior faţă de celelalte două. Mai precis, *fiinţa* nu se divide în *mişcare* şi *repaus*, cum s-ar petrece lucrurile în domeniul dialecticii negative. *Mişcarea* şi *repausul* sunt însă *contrare*. Fiecare este contrarul (*enantion*) celeilalte. *Raportul de contrarietate* dintre genurile supreme este însă *diferit* atât de raportul dintre enunţuri (de contradicţie), cât şi de cel dintre lucruri şi fenomene (de opoziţie).

Mişcarea este diferită faţă de *repaus* şi contrară acestuia, dar ambele participă în aceeaşi măsură la *fiinţă*. Participarea unuia dintre cele două genuri la *fiinţă* nu exclude sau infirmă participarea celuilalt, cum se întâmplă în cazul enunţurilor contradictorii, dintre care unul este adevărat şi celălalt – fals. Pe plan lingvistic, deci, enunţurile „*mişcarea* participă la *fiinţă* sau este" şi „*repausul* participă la *fiinţă* sau este" nu se contrazic, ca în cazul în care s-ar afirma despre ceva faptul de a se mişca şi de a fi în repaus, în forma „X se mişcă" şi „X este în repaus". În ultimul caz, unul dintre cele două enunţuri trebuie să fie adevărat, iar celălalt, fals. Raportul de contrarietate dintre genurile supreme *nu ţine deci de domeniul dialecticii*.

Faptul că nu ţine nici de domeniul antiteticii este şi mai evident. *Mişcarea* este diferită de *repaus* şi contrară acestuia, dar nu opusă. Participarea unuia dintre cele două genuri la *fiinţă* nu se opune participării celuilalt, nu împiedică participarea celuilalt, pe când un corp în repaus se împotriveşte, opune rezistenţă mişcării sau deplasării lui. În plus, *mişcarea* nu trece niciodată în contrariul ei, în *repaus*, şi invers, pe când un corp sau un vieţuitor care se găseşte în mişcare poate să treacă în repaus şi viceversa.

Pentru a găsi o denumire corespunzătoare modului de comportare al genurilor supreme în domeniul speculativului, analoagă dialecticii şi antiteticii, trebuie pornit de la *contrarietate* (termen de origine latină). O teorie a contrarietăţii s-ar numi în greceşte *enantiologie* (de la *enantion* = contrar) sau, prescurtat, pentru a menţine simetria cu antitetica, *antiologie*.

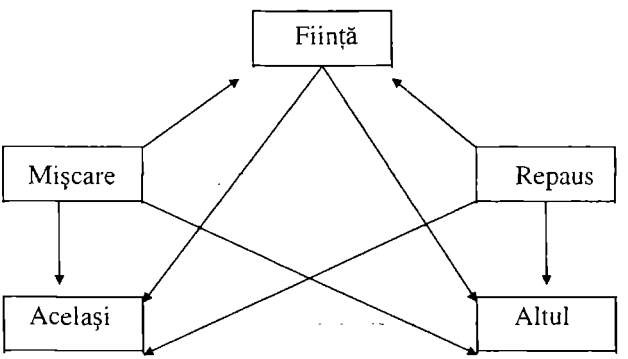
Prin urmare, relaţiile specifice celor trei domenii: al lucrurilor sensibile, al ideilor-gânduri şi al genurilor supreme, ar putea fi încadrate în *trei* discipline distincte:

lumea lucrurilor sensibile	– opoziţie	– antitetică
domeniul ideilor-gânduri	– contradicţie	– dialectică
domeniul genurilor supreme	– contrarietate	– antiologie

Acelaşi raport de contrarietate are loc între *acelaşi* şi *altul*, cu deosebirea că acestea nu mai participă la *fiinţă*, ci, dimpotrivă, *fiinţa* participă la ele.

În rezumat, cele cinci genuri supreme se comportă astfel: (1) fiecare este diferit de celelalte; (2) *mişcarea* şi *repausul*, ca şi *acelaşi* şi *altul*, sunt contrare; (3) *mişcarea* şi *repausul* participă la *fiinţă* sau le revine *fiinţa*; (4) *fiinţa* participă la *acelaşi* şi *altul*, sau îi revin *acelaşi* şi *altul*; (5) *mişcarea* şi *repausul* participă la *acelaşi* şi *altul*, dar *acelaşi* şi *altul* nu participă la *mişcare* şi *repaus*. „Participarea" aceasta, „revenirea", „amestecul" sau „comunitatea" (Platon oscilează între aceşti termeni) genurilor supreme nu are nimic comun cu participarea lucrurilor sensibile la idei, căci genurile supreme nu pot fi modele sau prototipuri unele pentru celelalte. În schimb, ele sunt ceea ce sunt (*eisin hai eisin*) numai în raportarea lor unele la altele (*pros allelos*). *Mişcarea*, de exemplu, este prin faptul că participă la *fiinţă*; este identică cu sine, fiindcă participă la *acelaşi*; este diferită de orice altceva, sau alta faţă de orice, fiindcă participă la *altul*, dar este, în acelaşi timp, contrară *repausului*. Or, această caracterizare a *mişcării* ca gen suprem se face numai în raport cu celelalte patru genuri supreme, independent (separat) de lumea lucrurilor sensibile şi de domeniul ideilor-gânduri, pe care, fără să le determine direct, le justifică. Este vorba de ceea ce admiră Hegel la Platon, de speculativul ca atare, de ceea ce întoarce ordinea lumii pe dos. Firește că acest speculativ, ca oglindire (reproducere) a lumii, poate fi conceput şi neplatonic sau nehegelian, dar aceasta este o altă problemă.

Schema raportării antiologice a celor cinci genuri supreme, în care săgeţile reprezintă participarea şi liniile întrerupte – contrarietatea, poate fi prezentată astfel:



Cu ocazia prezentării acestor raporturi, mai precis, a participării *fiinţei* la *acelaşi* şi *altul*, Platon introduce şi *nefiinţa* (*me on*), despre care s-a vorbit deja, cu semnificaţia de „altă fiinţă" (*heteron on*), *Andersein*, cum îi spune Natorp[70]. Din această cauză, Platon va ajunge la formulări, în aparenţă, de tip heraclitic. Mişcarea, de exemplu, participând la *fiinţă*,

[70] P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1902, p. 292.

este, dar, în măsura în care *fiinţa*, participând la altul, este şi *nefiinţă*, mişcarea *nu este*. Deci „mişcarea este fiinţă şi nefiinţă" (*on esti kai ouk on*)[71], ceea ce se traduce, pe baza echivalenţei *me on = heteron on*, prin „*mişcarea* este *fiinţă* (sau „are" fiinţă sau „participă" la *fiinţă*), dar este totodată altceva decât *fiinţa* (este diferită de fiinţă)".

Pe de altă parte, în manieră eleată, prin participarea genurilor supreme la *acelaşi*, Platon le garantează identitatea cu sine. Dar această identitate nu exclude diversitatea şi alteritatea. Pentru eleaţi nu era decât *fiinţa*, care era *unul* şi *totul*. Pentru Platon este şi *fiinţa*, chiar identică cu sine, dar şi *nefiinţa*, respectiv şi *altceva* decât *fiinţa*.

Antiologia platonică nu este deci străină nici de heracliteismul antitetic, nici de eleatismul dialectic negativ, dar se deosebeşte de ambele printr-o dublă relativizare a acestora într-un domeniu (al speculativului, al genurilor supreme) care nu îi era propriu nici unuia dintre ele.

Schema raportării antiologice a celor cinci genuri supreme se dovedeşte operativă, respectiv aplicabilă şi altor genuri supreme. În termeni moderni, am putea spune că ea poate fi prezentată prin *constante* şi *variabile*. Trei dintre genuri rămân constante: *fiinţa*, *acelaşi* şi *altul*, dar în locul *mişcării* şi al *repausului* pot să apară alte genuri supreme care se găsesc în raport de contrarietate. În dialogul *Parmenide* este vorba de *unu* şi *multiplu*, fiind amintite şi *naşterea* şi *pieirea*[72], iar în *Philebos*, de *finit* şi *infinit*[73].

Pentru toate vor fi valabile aceleaşi raportări antiologice cu iz heraclitic şi eleatic, mai ales în exprimarea acestora, ca şi în cazul mişcării şi repausului. Cea mai mare importanţă o acordă Platon tratării antiologice a cuplului de genuri contrare *unu* şi *multiplu*.

* * *

Se poate conchide, *consequenter prioribus*, că cele trei domenii, diferite prin obiectul de studiu (lumea lucrurilor sensibile, domeniul ideilor-gânduri şi domeniul genurilor supreme), dar şi prin metodele de investigaţie, alcătuiesc la Platon discipline distincte, care necesită denumiri adecvate. Antitetica, dialectica negativă şi antiologia îşi găsesc o justificare concretă, atât pe baza analizei textelor platonice şi a distincţiilor dintre opoziţie, contradicţie şi contrarietate, cât şi pe baza tradiţiei filosofice şi a exegezelor de istoria filosofiei, cu excepţia celei a lui Hegel. Aceasta, cu toate că Hegel are meritul incontestabil de a le fi distins şi denumit prin: dialectică obiectivă, dialectică subiectivă negativă şi dialectică speculativă. Dintre acestea, însă, numai „dialectica negativă" este o denumire care poate fi menţinută.

[71] *Sophistes*, 256d.

[72] *Parmenides*, 136b.

[73] *Philebos*, 23c.

Partea a doua

Orientări dialectico-speculative în filosofia clasică germană

1. Hegel despre credinţă şi revelaţie la Jacobi

Problemele logicii speculative în filosofia clasică germană sunt legate de critica filosofiei disciplinar-sistematice a lui Christian Wolff. Acesta considera logica drept propedeutică[1] a filosofiei şi o împărţea, după sistemul numit ulterior al logicii „clasice" sau „tradiţionale" şi, uneori, „de şcoală" – pentru faptul că era predată în această manieră –, în *logică teoretică* şi *logică practică*[2] sau *metodologie*[3]. Logica teoretică s-a numit ulterior *teoria elementară* sau *teoria elementelor*, şi studia cele trei forme ale gândirii: noţiunea, judecata şi silogismul.

Filosofia în genere avea şi ea tot două părţi: una teoretică şi una practică, fiind o ilustrare a acestei logici raţionale. Filosofia teoretică sau metafizica cuprindea: ontologia, cosmologia, psihologia şi teologia, toate fiind considerate raţionale (*vernünftige*). Filosofia practică avea trei părţi: etica, economia şi politica.

Sistemul disciplinar al filosofiei lui Wolff a fost dezvoltat de urmaşii acestuia. Baumgarten, de exemplu, este cel care introduce termenii de „estetică" şi „gnoseologie" pentru disciplinele corespunzătoare acestora, pe care le tratează separat de cele studiate de Wolff[4].

Hegel se referă la Moses Mendelssohn, care gândea în manieră wolffiană[5], aplicând deci criteriile raţiunii în toate disciplinele filosofice. Mai precis, este vorba de domeniul teologiei raţionale.

Wolff postulase existenţa lui Dumnezeu în virtutea principiului raţiunii suficiente. Argumentul său era numit şi „accidentalitatea lumii"[6].

---

1 F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, III. Bd., Berlin, 1980, p. 114.

2 Ch. Wolff, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, în *Gesammelte Werke*, I. Bd., Hildesheim, 1965, p. 74.

3 *Ibidem*, p. 88.

4 F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 148.

5 G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, Editura Academiei, Bucureşti, 1964.

6 F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 146.

Considerând că lumea ar fi putut să fie şi altfel decât este, dar că orice trebuie să aibă o cauză, Wolff a conchis că această cauză este Dumnezeu. Generalizând, Mendelssohn considera că, pentru a fi ceva posibil, el trebuie să fie conceptibil raţional, respectiv necontradictoriu. Dacă există o totalitate a tuturor posibilităţilor ca posibile şi o totalitate a tuturor realităţilor ca reale, atunci trebuie să existe şi o fiinţă gânditoare sau o minte infinită care să le gândească, şi aceasta este Dumnezeu[7].

Este uşor de observat faptul că acest concept de „totalitate a tuturor realităţilor" seamănă cu cel paradoxal din teoria mulţimilor: „mulţimea tuturor mulţimilor", că se referă la un domeniu care depăşeşte finitul determinabil, deci conceptibil prin mijloace raţionale.

De aceea Friedrich Heinrich Jacobi insistă că orice cunoaştere mijlocită, raţională se referă numai la ceea ce este finit. Raţiunea pretinde întotdeauna condiţii ale condiţionatului. Noi înţelegem un lucru când îl putem deduce din cauzele sale proxime. Aceasta, în conformitate cu principiul raţiunii suficiente şi al cauzalităţii în genere, după care tot ce există trebuie să aibă o cauză, a cărei determinare înseamnă cunoaştere. Toate acestea se referă însă la domenii finite, strict determinate.

Dar, cum remarcă Hegel, pentru Jacobi, nu numai obiectele cunoaşterii raţionale sunt finite, ci şi raţiunea însăşi, care face parte din acestea, din natură, din totalitatea lucrurilor condiţionate, deci finite. Mai mult, chiar omul nu este altceva decât o formă pe care a îmbrăcat-o această raţiune.

Pe de altă parte, însă, tot Jacobi consideră că însuşi conceptul de condiţionat, de finit şi mijlocit, presupune un necondiţionat. Mai mult, noi avem reprezentarea condiţionatului pe baza unei reprezentări a necondiţionatului, de care ar depinde primul. Dar, pentru a putea vorbi despre acest necondiţionat, pentru a-l face posibil, deci raţional şi necontradictoriu, în maniera lui Wolff, el trebuie încadrat în lanţul cauzal al condiţionărilor. Dar atunci înseamnă că el însuşi devine condiţionat, ceea ce este *contradictoriu.*

Principial, aceasta este o consecinţă a tratării disciplinare a filosofiei, cu absolutizarea, în manieră wolffiană, a raţiunii şi a principiilor sale şi transpunerea ei din domeniul logicii şi al cunoaşterii mijlocite în domeniul teologiei, care, tocmai din aceste motive, devine o *teologie raţională.* Adică o teologie bazată pe raţiune şi pe principiile sale.

Pentru Jacobi însă necondiţionatul, numit şi „supranatural", infinitul, de neînţelesul, Dumnezeu, este cel care *nu se supune legilor raţiunii* şi este, deci, în afara cunoaşterii noastre mijlocite.

Cauza apariţiei unei astfel de situaţii poate fi justificată pe trei planuri, corespunzătoare disciplinar ontologiei, gnoseologiei şi logicii.

[7] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 574.

Pe plan ontic, este vorba de divinitatea considerată ca supranaturalul, ceea ce nu poate fi determinat cauzal, ceea ce este transcendent, infinit. Un obiect, în orice caz, *neobişnuit* faţă de cele determinate.

Pe planul cunoaşterii, trebuie să intervină, de asemenea, ceva neobişnuit. Un *alt tip* de cunoaştere, pe care Jacobi o numeşte *nemijlocită*. Prin „nemijlocită" nu se înţelege aici cunoaşterea senzorială, care presupune o legătură directă cu obiectul, ci o cunoaştere independentă, nu numai de cea raţională, ci şi de cea senzorială. El consideră că există două facultăţi diferite de percepere: una cu ajutorul organelor de simţ: auditive, vizuale, tactile, gustative, olfactive, deci corporale, şi alta, cu ajutorul unui alt organ, invizibil, care nu are legătură cu simţurile şi care se manifestă numai prin *sentimente*. Planul gnoseologic are deci şi implicaţii psihologice.

Cunoaşterea nemijlocită este numită şi *credinţă*, ceea ce depăşeşte caracterul vag al sentimentalităţii, şi poate fi considerată chiar un fel de *conştiinţă*. Supranaturalul şi transcendentul sunt la fel de certe în mintea omului, zice Jacobi, ca şi propria sa existenţă. Pe cât de sigur sunt că eu însumi exist, tot pe atât de sigur sunt de existenţa lui Dumnezeu, şi nu am nevoie de nici o demonstraţie pentru aceasta.

În fine, cunoaşterea nemijlocită sau credinţa se realizează, după Jacobi, prin *revelaţie*, căreia nu-i mai corespunde pe plan logic nici reprezentarea şi nici noţiunea, ultima fiind considerată, în sens wolffian, ca reprezentare generală (*allgemeine Vorstellung*).

Hegel insistă asupra faptului că Jacobi nu înţelege prin credinţă şi revelaţie ceea ce se înţelege, de regulă, în teologie[8]. Revelaţia în sens religios este ceea ce ne este comunicat *din afară*, pe când revelaţia în calitate de cunoaştere nemijlocită este *în noi înşine*. Lucru valabil şi despre credinţă, legată în sens teologic de acceptarea unor prescripţii doctrinale.

În orice caz, cu toate că surprinde ceva deosebit, Jacobi, după remarca lui Hegel, desparte totuşi credinţa de gândire[9]. Mai precis, de raţiune. Tot Hegel sugerează faptul că la Jacobi ar fi vorba şi despre o deosebire între intelect şi raţiune, apărută mai târziu. Având în vedere că Jacobi a scris după apariţia *Criticii raţiunii pure*, această distincţie s-ar putea să fie de origine kantiană. Doctrina despre cunoaşterea nemijlocită, despre credinţă şi revelaţie, se înscrie totuşi, cum o consideră şi Hegel, pe o linie prekantiană. Nu în timp, ci în profunzime.

[8] *Ibidem*, p. 579.

[9] *Ibidem*, p. 580.

Ceea ce apare destul de explicit la Jacobi este legătura dintre ontic, gnosic şi logic. Ceea ce prezintă caracteristici antitetice necesită un alt tip de cunoaştere. Intelectul şi raţiunea aplicate unui astfel de „obiect" conduc la contradicţii. O astfel de cunoaştere, indiferent cum am numi-o, credinţă sau revelaţie, chiar total diferită de cea religioasă, riscă să ne plaseze pe o poziţie gnoseologică incertă dacă este cu totul *separată* de gândire. Nu numai divinitatea, ci toate acele totalităţi de totalităţi, infinităţi de infinităţi, nu pot fi percepute prin simple sentimente, cu atât mai mult, cu cât presupun şi un fel de *conştiinţă* de sine. În plus, chiar dacă nu sunt conceptibile în mod adecvat, intelectul şi raţiunea au zăbovit, într-un fel sau altul, asupra lor.

Acesta este şi motivul pentru care Hegel critică poziţia lui Jacobi şi pe a celor care opun în genere credinţa şi gândirea[10]. Este vorba de credinţa în accepţia filosofică a lui Jacobi. „Pentru credinţă fiinţa absolută există nemijlocit, conştiinţa credincioasă se simte pătrunsă de această fiinţă ca de esenţa sa: aceasta este viaţa ei, ea se afirmă pe sine nemijlocit, una cu fiinţa absolută. Gândirea gândeşte fiinţa absolută; aceasta este gândirea absolută; intelect absolut, gândire pură; adică ea este tot atât de nemijlocit ea însăşi." Numai că aceasta este interpretarea lui Hegel. Jacobi nu înţelege prin Dumnezeu „fiinţa absolută", ci supranaturalul, transcendentul, transfinitul. În plus, el îl combate pe Mendelssohn tocmai pentru faptul că admite un intelect infinit, perfect, deci absolut, pe care el îl consideră imposibil. La care se mai adaugă şi faptul că Jacobi nu identifică divinitatea cu fiinţa umană, el afirmă doar că existenţa ambelor este la fel de certă.

Din această cauză, continuarea lui Hegel este şi mai îndepărtată de problema în discuţie: „pentru credinţă, nemijlocirea fiinţei absolute are în acelaşi timp semnificaţie de ceva ce este; fiinţa absolută este, şi este altceva decât mine. Tot astfel şi pentru cel ce gândeşte: ea e, pentru el, fiinţa absolută, e ceva real în sine însăşi şi este altceva decât conştiinţa de sine sau decât gândirea ca intelect finit, cum se numeşte gândirea"[11]. Această diferenţiere între divinitate şi om este însă postulată de Jacobi prin raportul supranatural-natural, care nu mai necesită separaţii ulterioare. Acelaşi lucru este valabil şi despre diferenţierea dintre conştiinţa despre divinitate şi conştiinţa despre sine. Dacă Jacobi le-ar fi identificat, nu ar mai fi avut nevoie de credinţă şi revelaţie. Conştiinţa de sine are la bază percepţia obişnuită prin organele de simţ, pe când conştiinţa divinităţii se bazează pe acel „organ invizibil", pe care am putea să-l numim *suprapercepţiv*, în analogie cu supranaturalul, pe care îl „suprapercepe".

[10] *Loc. cit.*

[11] *Loc. cit.*

Dar Hegel ne mai oferă o interpretare la fel de puţin îndreptăţită în acest context. El identifică, fără suport textual, cunoaşterea nemijlocită a lui Jacobi cu cea senzorială, considerând că „determinaţia de sentiment" nu ar fi o determinaţie a unui instinct natural, ci o determinaţie a gândirii. Şi face apel, pentru aceasta, la istoria religiilor, la conceperea de către primitivi a divinităţii ca animal etc. Deci numai prin educaţie, progres, cultură etc. se ajunge la conceperea divinităţii ca universal; printr-o revelaţie a neamului omenesc[12]. Dar Jacobi nu interpretează astfel divinitatea. El n-o consideră ca universal, ci ca supranatural, ceea ce se potriveşte oricărei accepţii istorice. *Divinităţile animaliere* nu sunt simple animale sau orice animale şi nu se confundă cu *animalele divine* sau *divinizate*, pe care primitivii le disting de divinităţi.

Dar Hegel nu se opreşte aici. El generalizează: „orice cunoaştere poate fi nemijlocită, dar orice cunoaştere nemijlocită este şi mijlocită în sine"[13]. Şi dă câteva exemple cu totul nepotrivite. „Ştiu, de exemplu, în mod nemijlocit de existenţa Americii, şi, cu toate acestea, această ştiinţă este foarte mijlocită... Columb a trebuit mai înainte s-o descopere, să fie în prealabil construite corăbii etc." Or, nimeni nu „ştie" şi n-a ştiut nemijlocit nimic despre America. Şi, continuă Hegel, „Omul nemijlocit este omul natural în comportarea sa naturală, cu dorinţele sale, omul care nu cunoaşte universalul. Copiii, eschimoşii etc. nu ştiu nimic despre Dumnezeu, omul natural este aşa cum nu trebuie să fie... Orice viaţă este proces în sine, este mijlocită, şi cu atât mai mult este ca atare viaţa spirituală... Prin urmare, opoziţia dintre cunoaşterea nemijlocită şi cea mijlocită este cu totul goală... intelectul cel mai sec este acela care crede că un mod de a fi nemijlocit poate fi ceva pentru sine fără mijlocire în sine"[14]. Or, este îndoielnic faptul că „omul natural este aşa cum nu trebuie să fie", adică nu este om cu viaţă spirituală elevată. Din perspectiva lui Jacobi, ca şi din cea a etnopsihologiei contemporane, omul, cu cât este mai primitiv, cu atât apelează mai mult la credinţă, iar copilul este mai credul decât adultul. Căci credinţa şi revelaţia, în accepţia lor neteologică, despre care a fost vorba, nu presupun nimic spiritual, în sensul dobândirii nemijlocite a vreunor cunoştinţe despre anumite versete biblice, să zicem. În fine, remarca referitoare la „intelectul cel mai sec" nu se potriveşte deloc în acest context, căci chiar Jacobi desparte cunoaşterea nemijlocită, în accepţia sa, de orice intelect sau raţiune, tocmai pentru faptul că acestea ţin de cunoaşterea mijlocită.

Ceea ce îl supără pe Hegel este faptul că Jacobi desparte credinţa şi revelaţia de gândire şi, conferindu-i un statut independent, o

[12] *Ibidem*, p. 581.
[13] *Ibidem*, p. 582.
[14] *Ibidem*, p. 583.

apropie totuşi, prin sentiment, mai degrabă de simţire, adică de o treaptă inferioară gândirii. În accepţia lui Hegel, dimpotrivă, aici ar trebui să fie vorba de ceva superior, iar acesta ar trebui să includă ceea ce îi este subordonat. Fiind de natura gândirii să includă intelectul şi raţiunea, depăşindu-le în acelaşi timp.

Aceste consideraţiuni umbresc însă meritul lui Jacobi, care, plasat pe coordonate prekantiene, trebuie apreciat ca atare.

Este vorba de un prim atac la adresa filosofiei sistematice disciplinare wolffiene, bazată pe principiile intelectului şi pe cele ale raţiunii (noncontradicţia şi principiul raţiunii suficiente). Atacul porneşte de la semnalarea deficienţelor din cadrul teologiei raţionale. De la concluziile contradictorii în legătură cu divinitatea, cu necondiţionatul care trebuie conceput condiţionat.

Încercarea unei soluţionări a situaţiei presupune însă şi consideraţii ontologice, gnoseologice, cu implicaţii psihologice şi logice. Pe plan ontic, Jacobi găseşte domenii transfinite de totalităţi care produc aceleaşi dificultăţi de interpretare ca şi problemele teologice, ceea ce îi conferă şi ontologiei wolffiene un caracter discutabil.

Cunoaşterea nemijlocită pe care o propune Jacobi, identificată cu credinţa şi revelaţia, se dovedeşte independentă de intelect şi raţiune, ceea ce determină aprecierea negativă a lui Hegel. Este însă remarcabil faptul că Jacobi desparte cunoaşterea nemijlocită atât pe plan psihic, de percepţia organică, cât şi pe plan logic, de gândirea obişnuită, ceea ce pare, în lipsa altor consideraţii pozitive, o despărţire de gândire în genere.

Dar această situaţie este explicabilă dacă introducem aici termenul de *speculativ*, care circumscrie, cel puţin pe coordonatele ontologice şi gnoseologice ale lui Jacobi, acel domeniu neobişnuit pentru investigaţiile intelectual-raţionale. Hegel însuşi, pentru lămurirea termenului, recurge la aceleaşi consideraţiuni legate de credinţă. „Referitor la semnificaţia speculativului, mai este de menţionat aici – zice Hegel, fără trimitere la Jacobi – că prin el trebuie să se înţeleagă ceea ce se înţelegea mai demult, în mod obişnuit, mai ales în legătură cu conştiinţa religioasă şi cu conţinutul ei, prin mistic. Când se vorbeşte astăzi despre mistic, de regulă el este luat drept ceea ce e plin de mister şi nu poate fi conceput..."[15] Dar tocmai acest lucru îl spune şi Jacobi, ceea ce explică termenii de credinţă şi revelaţie, delimitaţi totuşi de accepţia lor religioasă.

Faţă de intelect şi raţiune, credinţa are totuşi numai semnificaţie negativă. În măsura în care este *cunoaştere*, chiar nemijlocită, fără

[15] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, partea I, *Logica*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1962, p. 166.

intermediul organelor de simţ corporale şi al gândirii în accepţia tradiţională, ea rămâne un act spontan, chiar dacă este legată de conştiinţă. Or, aşa cum intelectul presupune o anumită *acţiune* asupra stărilor de fapt pe care le intuieşte, iar raţiunea, o anumită *contemplaţie* a lucrurilor sensibile pe care le reflectă, la fel, şi speculaţiunea ar trebui să presupună o anumită *meditaţie* asupra acelor totalităţi, procesuale sau nu, care să declanşeze revelaţia acestora. În măsura, firească, în care aceasta este conştientă. Acest neajuns nu l-a deranjat însă pe Hegel, care vorbeşte adesea în termenii lui Jacobi, legând revelaţia de conştiinţa de sine (*Selbstbewusstsein*)[16]. Doar atât că, în cadrul acestui proces de revelare, Esenţa divină se revelează pe sine *sieşi*. Hegel nici nu mai consideră necesar să vorbească despre fiinţele finite religioase, ci despre religia ca atare. Revelaţia mai are aici şi semnificaţia de *manifestare* (*Manifestieren*)[17], un termen care ar presupune, de asemenea, apariţia a ceva în altceva. Dar cel care se manifestă este Spiritul, şi acesta se manifestă pe sine însuşi în sine însuşi, căci el este totul.

Dacă privim situaţia prin prisma lui Jacobi, chiar fără intervenţia unei meditaţii, de care nu este străină nici filosofia occidentală, conştiinţa de sine necesită totuşi o pregătire. O mijlocire, în sensul lui Hegel, prin intelect şi raţiune. Şi aceasta, atât ontogenetic, în evoluţia gândirii copilului, care nu se naşte conştient de sine, cât şi filogenetic, în evoluţia speciei. Ceea ce nu înseamnă că „eschimoşii nu ştiu nimic despre Dumnezeu", cum credea Hegel.

Pe de altă parte, însă, chiar dacă religia a ajuns pe treapta revelaţiei absolute în creştinism, cum admite Hegel, intenţia Divinităţii n-a fost de a se revela pe sine sieşi, profitând de făptura umană, ci de a se revela făpturilor umane, în anumite circumstanţe de spaţiu şi timp. Şi aceasta nu numai o dată şi pentru totdeauna, ci mereu şi oriunde, cu condiţia *însuşirii* adevăratei credinţe. Dar nici această condiţie nu este suficientă. Din perspectivă creştină există anumiţi „aleşi", despre care se vorbeşte în orice religie, cărora le este hărăzită revelaţia divină. Dar nu numai Divinitatea alege, şi, chiar când o face, lucrul nu este întâmplător, ci şi credincioşii se pregătesc în vederea unei eventuale revelaţii. Altfel, n-ar mai exista credinţă, cult, ritual etc. Aceasta în privinţa aspectelor religioase ale revelaţiei, care este prevalentă în opera lui Hegel.

Cu atât mai mult se pune problema condiţionării revelaţiei atunci când aceasta nu mai este legată de religie. Jacobi nu vine cu soluţii.

[16] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Akademie-Verlag, Berlin, 1964, p. 528.

[17] G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Leipzig, 1920, § 564, p. 480.

Rămâne nedecis dacă omul este pur şi simplu condamnat la revelaţie, printr-o cunoaştere nemijlocită şi o credinţă cu care este dotat ca şi cu organele obişnuite de simţ, pe care este nevoit, în fond, să le utilizeze aşa cum sunt. Ceea ce sugerează un determinism foarte rigid.

Este cu atât mai surprinzătoare intervenţia finală a lui Hegel, care consideră că, în poziţia lui Jacobi, după care spiritul omenesc ştie în mod nemijlocit despre Dumnezeu, este vorba de o „recunoaştere a libertăţii spiritului uman"[18]. Dar tot el se simte dator să explicitеze că, în realitate, este vorba de „libertatea Spiritului de a fi în sine şi la sine", că, de fapt, nu omul, ci Spiritul în sine are această conştiinţă.

În măsura în care concepţia lui Jacobi poate fi considerată prekantiană, ea lasă deschise multe probleme speculative la care va încerca să răspundă Kant. Două dintre ele sunt fundamentale: trasarea coordonatelor ontice ale speculativului şi determinarea logică a formelor de gândire speculative. Kant o va rezolva pe ultima numai negativ, iar Hegel va încerca o soluţie sintetică pe baza intelectului şi a raţiunii, lăsând pe mai departe deschisă problema dacă există sau nu forme ale gândirii specifice speculativului, pe care Jacobi doar le-a separat de cele ale intelectului şi ale raţiunii.

[18] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, ed. cit., p. 583.

2. Probleme antitetico-speculative la Kant

Exegeţii operei lui Immanuel Kant n-au acordat prea mare importanţă lucrărilor sale din tinereţe, din „epoca euristică", apreciată mai mult ca ceva curios (*merkwürdig*) pentru viitorul filosof[1]. Aceasta, pentru faptul că ei căutau aici doar urme (*Spuren*) ale operei ulterioare. În ciuda faptului că „vederile pătrunzătoare" din primele lucrări „i-au făcut pe mulţi oameni de ştiinţă, ca Helmholtz, de pildă, sau Dubois Reymond, să facă din vocaţia pentru ştiinţele exacte adevărata aptitudine a lui Kant şi să regrete că el n-a continuat să lucreze statornic înlăuntrul ştiinţei pozitive"[2].

Pe Kant l-a interesat de la început *mişcarea* corpurilor în genere şi legătura acesteia cu forţele care o determină. Pentru el este evident că „orice corp care este în mişcare are o forţă"[3]. Există forţe „vii", esenţiale şi eficiente, care „dau viaţă" corpurilor, le transpun din repaus în mişcare, faţă de cele „moarte", care acţionează din afară. Primele sunt infinite, ultimele sunt finite. „Darea de viaţă", trezirea sau deşteptarea la viaţă (*Lebendigwerdung*), este un concept cu rezonanţă scolastică (*Vivification*)[4], legat uneori şi de suflet (*Seele*), cu semnificaţia de forţă activă (*vis activa*) sau forţă motrice (*vis motrix*)[5]. Forţele acestea au un caracter relativ, care determină situaţii *antitetice*. Forţa „vie" pentru un corp este forţă „moartă" pentru alt corp, pe care îl influenţează din afară, şi invers. O forţă infinită vie este influenţată de cele finite, „moarte" pentru primul corp, dar „vii" pentru celelalte, prin care se produce un fel de „echilibru" între mişcările corpurilor. Nici corpuri în mişcare infinită, nici corpuri în repaus total, ceea ce permite distincţia dintre mişcarea *posibilă* şi mişcarea *reală* şi, respectiv, trecerea (*Übergang*) din starea de repaus

[1] K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, în I. Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. XII, Leipzig, 1840, p. 131.

[2] I. Petrovici, *Viaţa şi opera lui Kant*, Bucureşti, 1936, p. 44.

[3] I. Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, în I. Kant, *op. cit.*, vol. V, p. 17.

[4] *Ibidem*, p. 185.

[5] *Ibidem*, p. 20-21.

în cea de mişcare. În felul acesta, Kant ajunge la împărţirea mişcării în „două clase", pe baza forţelor opuse[6].

Concepţia sa este evident *dinamică* şi îi permite lui Kant să explice căldura, ca şi lumina (flacăra, în cazul focului), ca propagare a mişcării de vibraţie în eter[7]. Dar nu este vorba de mişcare fără limite, şi Kant revine asupra mişcării şi repausului, asupra caracterului relativ al acestora. Asupra acţiunii şi contraacţiunii (*Wirkung und Gegenwirkung*) forţelor care pot produce situaţii relative de repaus pentru corpurile care nu se mişcă unele faţă de altele, dar se mişcă împreună cu mediul în care se găsesc[8].

Această confruntare a forţelor opuse este proprie materiei în genere, structurii intime a corpurilor, alcătuite din *monade*. Dar nu este vorba de simple particule punctuale care se adaugă unele altora, ci de procesul de împlinire sau umplere dinamică a spaţiului (*Raumerfüllung*) prin intermediul forţelor opuse de *respingere* şi *atracţie*, care, atunci când acţiunea lor este egală, fixează limitele corpului[9]. Se presupune că monadele ar trebui să fie *elastice* pentru a rezista forţelor opuse, care se găsesc totuşi într-un echilibru relativ, care nu exclude predominanţa uneia dintre forţe, a celei repulsive, de exemplu, care ar putea să determine dezagregarea corpului.

Astfel de idei l-au condus pe Kant la concluzia că, din punct de vedere fizic, şi mişcarea de rotaţie a Pământului trebuie să sufere anumite schimbări. Este vorba mai ales de atracţia Soarelui şi a Lunii asupra masei lichide, de ceea ce Engels a numit „descoperirea acţiunii de frânare a mişcării de rotaţie a Pământului de către maree"[10]. „Descoperire" înţeleasă şi argumentată ştiinţific abia după un secol (1867), de către W. Thomson şi P.G. Tait[11], faţă de lucrarea lui Kant din 1754 (*Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung, um die Achse einige Veränderung erlitten habe*)[12]. Aceasta nu este însă o „descoperire" în sensul obişnuit al cuvântului, ca rezultat al unei investigaţii ştiinţifice, ci o consecinţă sau o particularizare a tezei generale de natură antitetică-speculativă a interacţiunii forţelor opuse, a acţiunii şi a reacţiunii acestora faţă de un anumit corp. Era deci firesc, pe aceeaşi

[6] F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. III, Berlin, 1880, p. 179.

[7] *Ibidem*, p. 181.

[8] I. Kant, *Neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*, în I. Kant, *op. cit.*, vol. V, p. 278-282.

[9] F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 182.

[10] F. Engels, *Anti-Dühring*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, Bucureşti, 1964, p. 14.

[11] F. Engels, *Dialectica naturii*, în Marx, Engels, *op. cit.*, p. 406-410.

[12] I. Kant, în *Sämmtliche Werke, ed. cit.*, vol. VI.

linie, ca Immanuel Kant să se întrebe dacă nu cumva Pământul, ca orice corp sau fiinţă, sub influenţa unei mulţimi de forţe contrare, nu se învecheşte sau nu îmbătrâneşte[13]. Având în vedere înfăţişarea actuală a Pământului, se pot face presupuneri despre starea lui anterioară. Există chiar în „viaţa actuală a Pământului" (*im Leben der Erde*) procese active care, într-un fel sau altul, contribuie la transformarea înfăţişării sale: procese chimice, fizice, meteorologice, inundaţii, schimbări ale cursurilor unor ape, erupţii vulcanice, cutremure etc.[14] Kant a scris în mod special despre cutremurele din vremea sa[15].

Pe baza unei astfel de concepţii dinamice, antitetico-speculative asupra materiei în genere, ale cărei particule elementare, numite monade, sunt mai degrabă „puncte de energie" (*points d'énergie*)[16], era firesc ca Immanuel Kant să considere că nu numai Pământul, ci şi întregul Univers trebuie să aibă o istorie a lui naturală. Şi, de data aceasta, el face o „descoperire" cu un şi mai mare răsunet ulterior. Engels considera că „Teoria kantiană despre naşterea tuturor corpurilor cereşti din mase nebuloase în rotaţie a fost cel mai mare progres pe care l-a făcut astronomia de la Copernic încoace"[17]. Nici aici nu este vorba însă despre vreo „descoperire", cum o numeşte Engels şi pe aceasta[18], şi nu ţine de astronomie (ştiinţă bazată pe observaţii), ci de cosmogonie. Mai precis, de o cosmogonie transcendentă, speculativă. Elogiile lui Engels, din perspectivă materialist-dialectică, sunt justificate, numai că lucrurile nu stau chiar aşa. Kant nu face abstracţie de „infinitatea forţei creative a divinităţii" (*die Unendlichkeit der Schöpfungskraft Gottes*)[19], ci consideră doar că actul creaţiei nu este niciodată terminat (*Die Schöpfung ist niemals vollendet*), iar ceea ce s-a întâmplat, ceea ce vedem şi ceea ce va fi ţine de „desfăşurarea unui plan al revelaţiei divine"[20]. În plus, faptul că Laplace ajunge la aceleaşi concluzii, ce-i drept, în 1796 (faţă de Kant, în 1755), fiind precedat de Lambert (în 1761) şi de Herschel[21], dovedeşte că problematica „descoperirii" lui Kant nu era străină de preocupările savanţilor din acea vreme, cum se va dovedi şi în cazul lui Schelling. Dar Kant dispunea de o metodă

[13] I. Kant, *Die Frage: ob die Erde veralte?*, în *Sämmtliche Werke, ed. cit.*, vol. VI.

[14] K. Rosenkranz, *op. cit.*, p. 135.

[15] I. Kant, *op. cit.*, p. 227-281.

[16] H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1906, p. 41.

[17] F. Engels, *Anti-Dühring*, în *ed. cit.*, p. 55.

[18] *Idem*, *Dialectica naturii*, în *ed. cit.*, p. 334.

[19] I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, în *Sämmtliche Werke, ed. cit.*, vol. VI, p. 154.

[20] *Ibidem*, p. 169.

[21] K. Rosenkranz, *op. cit.*, p. 132-133.

antitetico-speculativă care l-a favorizat, pe când astronomii de profesie se bazau numai pe observaţii. Nu este întâmplător nici faptul că lucrarea lui Kant din 1755 apare fără numele autorului. Dacă ar fi fost conştient de importanţa „descoperirii" sale, Kant nu şi-ar fi omis numele.

Cert este că întreaga teorie a genezei corpurilor cereşti dintr-un fel de haos (*Chaos*), căci nu Kant vorbeşte de nebuloase (*Nebelflecke*), ci Herschel, este explicată prin *opoziţia forţelor de atracţie şi respingere*. Astăzi nebuloasele sunt considerate galaxii, ceea ce nu ştiau nici Herschel, nici Engels. Aceasta înseamnă însă că Universul, prin care se înţelegea atunci „cerul vizibil", egal cu Calea Lactee şi zonele învecinate, nu s-a născut dintr-o nebuloasă, ci *este* o nebuloasă, în accepţia de galaxie. Faptul că unele nebuloase nu sunt galaxii este o altă problemă. Important este că forţa repulsivă, despre care vorbea Kant, şi, după el, Schelling, n-a fost luată în calcul de nici un savant şi este discutabilă şi astăzi (a cincea forţă în fizică – forţa de respingere, alături de forţa de atracţie, electromagnetică, de interacţiune tare şi de interacţiune slabă). Ceea ce face ca „teoria" lui Kant, ca şi variantele contemporanilor săi, să fie discutabile. Nu mai vorbim de numeroasele fantezii ale lui Kant, în legătură, de exemplu, cu faptul că toate planetele ar fi locuite ş.a.

Se pare însă că, după câteva decenii – ceea ce infirmă discontinuitatea proclamată de comentatorii lui Kant şi de istoricii filosofiei, dintre perioada precritică, pe când era interesat de ştiinţele naturii, şi cea criticistă –, Kant (1791) era încă preocupat de aceste idei şi considera că a fost chiar plagiat[22]. Cert este însă că l-a interesat mai mult aspectul antitetico-speculativ al metodei decât rezultatele aplicaţiilor acesteia. Ceea ce nu l-a împiedicat totuşi ca în 1794 să mai publice o lucrare în acelaşi spirit, de data aceasta, cu transcendere nu spre începutul, ci spre sfârşitul lumii. Or, şi aici apare opoziţia celor două forţe, ridicate la rangul de principii opuse (*entgegengesetzte Prinzipien*). Sfârşitul lumii, al oricărui lucru (*Ende aller Dinge*) ar coincide, dacă nu cu reunirea (*Coalition*), cu neutralitatea principiilor opuse[23], cu nimicirea oricărei opoziţii[24].

Kant era conştient de metoda antitetico-speculativă pe care o punea în joc. Dovadă: încercarea sa de a distinge între „opoziţie" (*Entgegensetzung*) şi „contradicţie" (*Widerspruch*), altfel spus, între *antitetică* şi *dialectică*. El foloseşte un neologism pentru a vorbi în genere despre primele două, termenul de *Opposition*. *Opposition* este fie *logică*, prin contradicţie, fie *reală*, fără contradicţie[25]. În primul

[22] *Loc. cit.*

[23] I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, în *Sämmtliche Werke, ed. cit.*, vol. VII, p. 427.

[24] K. Rosenkranz, *op. cit.*, p. 250.

[25] I. Kant, *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, în *Sämmtliche Werke, ed. cit.*, vol. I, p. 121.

caz, despre unul şi acelaşi obiect *se afirmă* şi *se neagă* ceva în acelaşi timp, ceea ce încalcă principiul noncontradicţiei. *Opposition* se realizează prin două judecăţi sau propoziţii contradictorii. În al doilea caz, unul şi acelaşi obiect *are* două predicate opuse. Prin „predicate" se înţeleg aici: însuşiri, proprietăţi, forţe. Acestea, fiind opuse, nu pot fi considerate decât în mod relativ ca *pozitive* sau *negative*. O forţă care contribuie la deplasarea unui corp poate fi numită „pozitivă" faţă de o altă forţă care *se opune* deplasării. Ambele sunt însă prezente (*anwesend*) şi îi revin *simultan* aceluiaşi corp. Ele nu se contrazic şi sunt la fel de pozitive, deşi se opun.

Toate acestea dovedesc încercarea lui Kant de a legitima filosofic antitetica faţă de dialectică. Numai ultima nu este acceptabilă din punct de vedere logic, căci numai aceasta încalcă principiul noncontradicţiei.

În fine, Kant revine asupra acestor probleme şi din perspectiva speculativă tetradică a tablei categoriilor din *Critica raţiunii pure*: cantitate, calitate, relaţie şi modalitate[26], împărţind „ştiinţa naturii" în: foronomie, dinamică, mecanică şi fenomenologie. Împărţire arbitrară, care îl obligă să reia de patru ori aceleaşi probleme, ale materiei, de exemplu. Important este faptul că, într-o formă sau alta, materiei îi revin aceleaşi caracteristici antitetice. În toate accepţiile, materia este ceea ce se mişcă: 1) *foronomic*, necesitând, pentru a se deplasa într-o direcţie opusă, o altă forţă decât cea care o mişcă iniţial; 2) *dinamic*, umplând spaţiul nu prin simpla ei existenţă, ci datorită forţei de respingere şi celei de atracţie; 3) *mecanic*, mişcându-se prin acţiunea şi contraacţiunea forţelor; 4) *fenomenologic*, realizându-se prin mişcare opusă faţă de spaţiul în care se mişcă. Aspectele antitetice ale mişcării se menţin în toate cele patru accepţii ale materiei.

Caracteristicile antitetice ale materiei, ale naturii şi ale universului în genere, deşi nu contravin logicii, ale cărei principii nu le încalcă, Immanuel Kant nu le consideră totuşi ca ţinând de logică, eventual de una diferită de cea uzuală. Dimpotrivă, apelând la intelect şi raţiune, pe care le distinge în felul său, va respinge tot ceea ce nu se supune legilor acestora. Principial, el n-ar trebui să respingă domeniul antiteticului, numai că acesta nu se reduce la câmpul experienţei, ci, aşa cum a încercat s-o facă el însuşi în tinereţe, se referă şi la ceea ce trece dincolo, transcende câmpul oricărei experienţe posibile. Aceasta nu înseamnă că au dreptate deplină istoricii şi comentatorii lui Kant când afirmă că acesta şi-ar fi repudiat propriile sale lucrări din tinereţe. A făcut-o numai parţial, în legătură cu acelea care vizau transcendentul ca atare, adică speculativul propriu-zis.

[26] I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, în *Sämmtliche Werke*, *ed. cit.*, vol. V, p. 317.

3. Dialectica speculativă în *Critica raţiunii pure*

În *Critica raţiunii pure*, Immanuel Kant îşi menţine, principial, poziţia antitetico-speculativă, reluând o distincţie din lucrarea publicată în 1763, dintre opoziţie şi contradicţie. În tinereţe vorbea despre două tipuri de *opoziţie (Opposition* şi *Entgegensetzung)*[1], una care presupune *contradicţie (Widerspruch)*, „opoziţia" logică, şi alta, numită „reală", fără contradicţie. În *Critică* foloseşte termenii de *Widerstreit* şi *Widerspruch*[2], primul însemnând în mod curent „conflict", dar şi „opoziţie". Kant vorbeşte despre opoziţia reală (*der reale Widerstreit*), care are loc pretutindeni (*allerwärts*) în natură: reunire a contrariilor, suprimare a efectelor, opoziţii ale forţelor, piedici şi reacţii contrare, opoziţia direcţiilor (*Entgegensetzung der Richtungen*). Cu precizarea că, în alte cazuri, nu este vorba de vreun obiect în sine însuşi (*Ding an sich selbst*), ci numai de *fenómene*, căci despre obiectul în sine nu avem nici un concept. Ce-i drept, autorul nu mai revine asupra acestor aspecte antitetice ale naturii, dar aceasta nu înseamnă că ar susţine vreo părere contrară. El consideră însă discuţia încheiată tocmai pentru faptul că *opoziţiile naturale nu sunt contradicţii*, că nu încalcă deci principiile gândirii corecte.

Transpunerea discuţiei de pe planul obiectual (ontic) pe plan fenomenal (gnoseologic) nu afectează cu nimic fondul problemei. Fie că le numim obiecte, fie că le numim fenómene, componentele naturii (obiectuale sau fenomenale) sunt antitetice, dar nu contradictorii. Ceea ce înseamnă că ne putem permite, atât în legătură cu ansamblul naturii, cu Universul, cât şi cu anumite părţi ale acesteia, să emitem ipoteze speculative, despre începutul şi, eventual, sfârşitul lumii, dar nu aşa cum ar fi acesta în sine însuşi, ci numai cum ne apare nouă. *Numai ceea ce depăşeşte* natura, deci şi începutul şi

[1] I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, în I. Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. I, Leipzig, 1838, p. 121.

[2] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, prescurtat *CRP*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 268, şi *Kritik der reinen Vernunft*, prescurtat *KRV*, ed. R. Schmidt, Leipzig, 1966, p. 364-365.

sfârşitul *acesteia*, este incognoscibil. „În interiorul naturii pătrund observaţia şi analiza fenómenelor şi nu se poate şti cât de departe se va ajunge aici cu vremea. Dar acele probleme transcendentale care depăşesc natura nu le vom putea rezolva niciodată, chiar dacă întreaga natură ne-ar fi descoperită..."[3]

Se poate vorbi în acest context de *două* tipuri de transcendenţă: una *relativă*, naturală, şi una *absolută*, transnaturală. Prima este acceptabilă, după Kant, fiind un fel de extindere a cunoaşterii spre zone necunoscute, dar care sunt supuse sau ar putea fi supuse aceloraşi legităţi ale naturii fenomenale, antitetice. Mai mult, garanţia extinderii o constituie tocmai acceptarea forţelor fundamentale de atracţie şi respingere, care se presupune că au acţionat şi *înainte* de constituirea universului în forma actuală şi că vor acţiona şi *după* această constituire. Este vorba de contribuţiile precriticiste ale lui Kant, dar şi de cele postcriticiste de filosofia naturii (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, şi *Das Ende aller Dinge*, 1794). Fără această distincţie dintre transcendenţa relativă şi cea absolută, asupra căreia Kant va reveni în cursul *Criticii raţiunii pure*, fără s-o numească explicit, se poate considera că el şi-ar fi infirmat propriile contribuţii din tinereţe, pe de o parte, şi, pe de alta, că n-ar fi fost consecvent nici propriilor sale principii criticiste. Căci el respinge, într-adevăr, cu mare vehemenţă transcendenţa, dar *numai pe aceea absolută*, transnaturală, care ţine de obiectul în sine însuşi.

Acesta este principalul motiv pentru care Kant a fost considerat un filosof *antispeculativ*. La care se adaugă şi respingerea de către el a dialecticii, a contradicţiei în genere, ca încălcătoare a principiilor rigide ale intelectului, ceea ce îi conferă şi calificativul de *antidialectician*. În plus, lipsa distincţiei dintre antitetică şi dialectică a condus la ignorarea aproape totală a contribuţiilor antitetico-speculative din filosofia naturii a lui Kant. „Această filosofie – zice Hegel – este ceva cu totul sărac în conţinut... cuprinzând ceva absolut nemulţumitor."[4] Or, pentru o parte din acest „nemulţumitor", numele lui Kant a fost pus alături de cel al lui Laplace, matematician, astronom şi fizician de renume mondial. Dar Kant are şi contribuţii speculative în domeniul biologiei, prin postularea strămoşului originar al unor clase diferite de organisme pe baza analogiei dintre formele acestora, direcţie în care a fost urmat de Lamarck, Geoffroy St. Hilaire şi Darwin[5]. Ceva asemănător nu s-a spus niciodată despre „contribuţiile" lui Hegel.

[3] *CRP*, p. 271.

[4] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. II, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1964, p. 613.

[5] F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. III, Berlin, 1880, p. 245.

Consecinţa cea mai importantă a împărţirii existenţei în obiecte în sine şi fenómene o constituie interesul pentru „construcţia" ultimelor şi abandonarea unei raportări gnoseologice obişnuite a subiectului la obiectul cunoaşterii (fie el fenómen sau nu). Aceasta în ciuda faptului că introducerea termenului de „fenómen" nu schimbă cu nimic situaţia gnoseologică tradiţională. Adică noi cunoaştem, ca şi înainte, aceleaşi obiecte, aceeaşi natură şi aceeaşi lume, cu singura menţiune că toate acestea n-ar putea să existe efectiv fără intermediul subiectului cunoscător.

Chiar dacă, principial, nu putem şti nimic despre transcendenţa absolută, prin obiectul în sine Kant ne oferă, la nivelul sensibilităţii, destule elemente despre aceasta. Vorbind în genere, ceea ce depăşeşte limitele experienţei şi ale tuturor fenómenelor este necondiţionatul (*das Unbedingte*), pe care raţiunea îl reclamă în obiectele în sine şi care devine astfel condiţia ultimă pentru orice condiţionat[6]. Necondiţionatul, consideră Kant, n-ar putea fi gândit fără contradicţie (*das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne*)[7]. Necondiţionatul se găseşte în domeniul suprasensibilului (*übersinnlich*). Faptul că noi *nu putem şti nimic* despre obiectul în sine însuşi nu înseamnă că el nu este nimic, căci alcătuieşte un domeniu (*Feld*). Problema este doar a interdicţiei, pentru raţiunea speculativă (*die spekulative Vernunft*), de a pătrunde aici. Interdicţie pe care raţiunea o încalcă prin însăşi natura ei. Aşa se explică şi titlul ciudat al lucrării lui Kant, care nu este „o critică a cărţilor şi a sistemelor", ci a raţiunii înseşi, ca facultate a gândirii. Ceea ce nu înseamnă însă că, cel puţin în sens negativ, nu putem gândi corect această transcendenţă absolută.

Suprasensibilul nu poate să existe ca atare, ca orice fenómen, deoarece spaţiul şi timpul (condiţiile existenţei) sunt forme ale sensibilităţii, care nu sunt subsistente (*subsistierend*)[8]. Ceea ce înseamnă că suprasensibilul, necondiţionat de spaţiu şi timp, este *subsistent*, persistent (*bestehend*), chiar dacă nu există ca atare. Este un context care aminteşte de transcendenţa în sens aristotelic, ca *hypokeimenon proton*, care precedă materia şi forma – o subsistenţă primară. Ceva asemănător este şi subsistenţa la Kant, indiferent cum i-am spune. Ea „este un simplu ceva pe care nici nu l-am înţelege măcar ce este, chiar dacă cineva ni l-ar putea spune", ceva care poate fi totuşi „fundamentul (*Grund*) acestui fenómen pe care-l numim materie"[9].

6 *CRP*, p. 25-26.
7 *KRV*, p. 25.
8 *KRV*, p. 108 şi 111.
9 *Ibidem*, p. 368.

Cu toate că evită terminologia tradiţională, Kant numeşte „fundamentul materiei" şi „cauză nesensibilă" (*nichtsinnliche Ursache*)[10]. Ca şi la Aristotel, subsistenţa devine un fel de cauză a existenţei; obiectul în sine – un fel de cauză a fenómenului (ca efect). Numai că şi aici intervin nuanţe legate de caracterul *a priori* al formelor sensibilităţii. Oricum, obiectele ne sunt date[11], şi ele ne afectează (*affizieren*) sensibilitatea[12], chiar dacă acest lucru se petrece simultan, chiar dacă nu putem vorbi de obiecte în sine însele independent sau înainte de orice afectivitate senzorială. În orice caz, cum apare în *Nachträge*, XI, *reprezentarea nu este cauza obiectului*[13]. Numai că şi aici este vorba de obiect al cunoaşterii în genere, de un *Gegenstand* care ne stă deja în faţă, şi nu despre obiectul în sine (*Ding an sich*).

Rămân totuşi câteva determinaţii ale acestei „transcendenţe absolute": caracterul ei subsistent şi persistent, deci incognoscibil, transnatural, suprasensibil, necondiţionat, de cauză nesensibilă, de a nu putea fi gândit fără contradicţii, de a constitui un domeniu spre care tinde raţiunea, deşi n-ar trebui s-o facă. Transcendenţa absolută are totuşi aici, în contextul sensibilităţii, un caracter predominant *negativ*.

Kant distinge însă intelectul (ca facultate a gândirii) de sensibilitate. Distincţia este importantă, având în vedere identificarea ideii cu reprezentarea, şi chiar cu percepţia şi senzaţia la empiriştii englezi. Doar atât că la Kant se va petrece o altă identificare: între intelect şi raţiune. Aceasta, în ciuda intenţiei lui Kant de a le distinge şi pe acestea.

Intelectul (*Verstand*) este legat de sensibilitate. Este „capacitatea de a *gândi* obiectul intuiţiei sensibile"[14]. Intelectul, ca şi sensibilitatea, va fi raportat *a priori* la obiecte. Această manieră de tratare a intelectului va face necesară o logică specială, logica transcendentală, faţă de logica generală (obişnuită).

Ca şi sensibilitatea, intelectul are formele lui *a priori*, care sunt conceptele (*Begriffe*). Indiferent cum le-am considera, conceptele intelectului (*Verstandbegriffe*), numite de Kant şi noţiuni (*Notionen*), de la *notio*[15], sunt considerate, de regulă, formele de bază ale raţiunii (de la *ratio* = *logos*), ceea ce produce confuzie. În ciuda denumirii şi considerării de către Kant a conceptelor drept categorii (în sens aristotelic), ele au în *Critica raţiunii pure* particularităţi care le deosebesc de formele raţiunii în accepţie curentă.

[10] *Ibidem*, p. 369.
[11] *Ibidem*, p. 91 şi 125.
[12] *Ibidem*, p. 92 şi 126.
[13] *Ibidem*, p. 92, nota 4.
[14] *CRP*, p. 92.
[15] *KRV*, p. 401.

Conceptele intelectului se bazează pe *funcţii*, spune Kant[16]. Acestea ar consta în „unitatea acţiunii de a ordona reprezentări diverse sub una singură". Este vorba de accepţia conceptului ca funcţie, despre care va vorbi ulterior şi Gottlob Frege[17]. Funcţia constituind obiectul de studiu al logicii simbolice, considerată logica intelectului prin excelenţă.

În mod asemănător, zice Kant: „conceptele se raportează, ca predicate ale unor judecăţi posibile, la o reprezentare oarecare despre un obiect încă nedeterminat". Exprimarea este aproape în termenii lui Frege, care vorbeşte despre caracterul „nesaturat" al funcţiei, reprezentat, de regulă, printr-o variabilă individuală notată cu *x*, din F(x); Kant notează tot cu *x* obiectul nedeterminat al funcţiei conceptuale: „acest obiect trebuie gândit numai ca ceva în genere = *x*"[18].

Şi mai puţin îndreptăţită, de altfel, fără ecou, a fost considerarea judecăţii ca facultate distinctă a gândirii (*Urteilskraft*), şi apoi a raţiunii, ca facultate a raţionamentului. În fond, acestea (intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea), cu aceste accepţii, ţin toate de ceea ce se numeşte în mod curent raţiune, cu formele ei tradiţionale: conceptul (noţiunea), judecata şi raţionamentul. Numai accepţia de funcţie a conceptului şi a judecăţii ţine de intelectul propriu-zis. La care se adaugă şi suportul psihic al funcţionalităţii, respectiv *schema transcendentală*, care mijloceşte subsumţia, „cuprinderea unui obiect sub un concept"[19]. Frege zicea, în loc de „cuprindere", „cădere a unui obiect sub un concept"[20], adică o raportare *prejudicativă* dintre obiect şi concept, la nivel judicativ raportarea fiind între subiect şi predicat, între două concepte.

Acestea sunt contribuţii importante ale lui Kant, dar nu au semnificaţie speculativă. Speculativ este considerat „tabelul" kantian al categoriilor, inspirat de clasificarea judecăţilor după *cantitate, calitate, relaţie* şi *modalitate* din logica obişnuită a raţiunii.

Împărţirea în patru grupe dă o tentă *tetradică* tabelului, care la judecăţi era întâmplătoare, dar la concepte este *voit* tetradică. În al doilea rând, împărţirea fiecărui tetramer în trei componente sugerează o *dialectică triadică*, introdusă forţat la nivel judicativ. De exemplu, la cantitatea judecăţilor[21], dacă se acceptă singularele, ar trebui acceptate şi „nedeterminatele"; la calitate, apar în plus „infinitele";

[16] *CRP*, p. 102-103.

[17] *Cf.* G. Frege, *Scrieri logico-filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977, p. 256 şi 276, nota 15.

[18] *CRP*, p. 139-147.

[19] *Ibidem*, p. 170-171.

[20] G. Frege, *op. cit.*, p. 259.

[21] *CRP*, p. 104.

la relaţie, nu apar judecăţile conjunctive. Şi mai discutabile sunt clasificările triadice din tabelul categoriilor[22], în care triadele conţin dublete. Situaţia se complică şi mai mult dacă se ţine cont şi de categoriile „derivate şi subalterne".

Importantă este observaţia a doua a lui Kant[23]: „Există un număr egal de categorii în fiecare clasă, anume trei... La aceasta se mai adaugă faptul că a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi", ceea ce a sugerat ulterior *schema triadică*: teză, antiteză şi sinteză. Problema este aceea de a verifica măsura în care este respectată în mod consecvent această schemă şi dacă ea are efectiv valenţe dialectico-speculative.

O primă remarcă este aceea că discuţia este plasată la nivel *categorial*, deci speculativ, deşi Kant consideră categoriile concepte ale intelectului. A doua remarcă se referă la aspectul *tabelar* al categoriilor. Este vorba aici de o clasificare-sistematizare, şi nu de o *deducţie* a categoriilor, nici măcar de o raportare sau ierarhizare a celor patru grupe, clase sau genuri de categorii, cum le zicea Aristotel. Ele sunt numerotate (se începe cu (1) cantitatea, deşi la judecăţi este mai importantă calitatea, ea fiind cuprinsă în definiţia judecăţii: o afirmaţie sau o negaţie a ceva despre ceva), dar nu apare nici o justificare a numerotării. Dar simplul interes pentru un studiu aparte al categoriilor, chiar într-un cadru intelectiv, este demn de remarcat. În această privinţă, Kant poate fi considerat deschizătorul de drumuri în viitoarea teorie a categoriilor (*Kategorienlehre*).

Limita principală a modalităţii sale de tratare a categoriilor o constituie cadrul intelectiv. Meritele dialectico-speculative, cu menţionatele tente arbitrare, rezidă tocmai în lipsa de consecvenţă faţă de perspectivele intelectului.

Ca şi în cadrul sensibilităţii, Kant este interesat de problema obiectului de referinţă al intelectului. Acesta, prin conceptele sale, categoriile, pe care le produce, nu poate fi aplicat la nici un obiect decât prin intermediul sensibilităţii. Căci nu există obiecte în sine însele, ci numai fenómene. Categoriile nu sunt altceva decât forme pure ale intelectului prin care se realizează sinteza diversului reprezentărilor date de intuiţiile *a priori*. Sensibilitatea contribuie la producerea obiectului ca fenómen, iar intelectul – la gândirea lui. Kant consideră că apare aici „o iluzie greu de evitat", şi anume aceea conform căreia formele intelectului, categoriile, ar putea să fie aplicate „dincolo de orice obiecte ale simţurilor" (*über alle Gegenstände der Sinne*)[24], altfel spus, în *transcendenţa* considerată suprasensibilă (*übersinnlich*).

[22] *Ibidem*, p. 110.
[23] *Ibidem*, p. 113.
[24] *KRV*, p. 343.

Aici nu mai este însă vorba de transcendenţa obiectului în sine, care determină, ca fundament şi cauză nesensibilă, fenómenul, prin afectarea simţurilor, căci formele intelectului sunt produse de acesta, independent de sensibilitate şi, deci, de orice determinare obiectuală. Dacă existenţele simţurilor (*Sinnenwesen*) au fost numite fenómene (*Phaenomena*), faţă de obiectele în sine însele (*Dinge an sich selbst*), atunci, consideră Kant, obiectele gândite numai prin intelect sunt existenţe ale intelectului (*Verstandeswesen*), şi vor fi numite „noumene" (*Noumena*)[25]. Faţă de obiectele în sine, transcendente, care determină fenómenele, noumenele, dimpotrivă, sunt *ele însele determinate*, şi anume *numai* prin formele intelectului.

Aceasta înseamnă că despre noumene ca atare nu se poate spune, ca despre obiectele în sine, că *sunt* transcendente, adică *sunt dincolo* de existenţă, unde subsistă într-un mod necunoscut nouă, ci *numai despre intelect* se poate spune că *transcende*, trece dincolo de sensibilitate, dar fără să ajungă undeva, pe vreun anumit tărâm (*Feld*).

Noumenul are la Kant sens *total negativ*, spre deosebire de obiectul în sine însuşi, care totuşi subsistă. Noumenul, în sens pozitiv, pentru a exista, consideră Kant, ar trebui să fie obiectul unui alt tip de intuiţie, nesensibilă, intelectuală (*nichtsinnliche, intellectuelle Anschauung*), dar „despre posibilitatea acesteia noi nu ne putem face nici cea mai neînsemnată reprezentare"[26]. Ceea ce nu înseamnă că nu pot fi *concepute* „obiecte ale intelectului" (*intelligibilia*) şi chiar o „lume inteligibilă" (*mundus intelligibilis*)[27], care să nu aibă nici o legătură cu lumea sensibilă. Există şi posibilitatea confundării obiectului inteligibil cu fenómenul, ceea ce produce *amfibolia*[28].

Kant justifică astfel caracterul *antitetic* al lumii sensibile (*mundus sensibilis*) şi acceptarea ei ca atare, spre deosebire de Leibniz, care „intelectualiza fenómenele", confundând sensibilul cu inteligibilul[29], opoziţia (*Widerstreit*) cu contradicţia (*Widerspruch*)[30], pretinzând lumii sensibile să se supună legilor intelectului. Aceasta nu înseamnă însă, tot kantian vorbind, că principiile intelectului nu rămân în continuare absolute, doar atât că acestea sunt valabile numai în domeniul intelectului, în calitate de „criterii universale, pur formale sau logice ale adevărului"[31]. Este interesant faptul că, în cazul

[25] *Ibidem*, p. 344.
[26] *CRP*, p. 257.
[27] *Ibidem*, p. 258.
[28] *Ibidem*, p. 266.
[29] *Ibidem*, p. 267.
[30] *KRV*, p. 365.
[31] I. Kant, *Logica generală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 106.

principiilor logice, care sunt într-adevăr patru, Kant nu mai aplică schema tetradică, ci le consideră numai trei, făcând din primele două principii unul singur: *principium contradictionis et identitatis*[32]. Se observă chiar o inversare a lor. Identificarea nu este corectă, căci ele acţionează la nivelul unor forme logice diferite: contradicţia – la nivel judicativ, identitatea – la nivel noţional. De regulă, sunt identificate sau reduse unul la celălalt principiul noncontradicţiei şi al terţului exclus. În orice caz, motivul rămânerii la trei a principiilor logice are o legătură directă cu maniera kantiană, căci triada principiilor este subordonată unui tetramer al împărţirii perfecţiunii logice după clasicul tabel: cantitate, relaţie, calitate şi modalitate[33]. Se observă aici maniera arbitrară de enumerare a acestora, ordinea nejucând nici un rol. În aceeaşi lucrare apare şi ordinea din *Critică*[34].

Kant semnalează şi aspectul invers al amfiboliei, acela de a confunda, identifica, reduce inteligibilul la sensibil, cum proceda John Locke, care „senzualizase conceptele intelectului". Ar fi existat şi posibilitatea, pe baza confuziei dintre opoziţie şi contradicţie, de a le dialecticiza, dar Kant lasă dialectica pe seama altei facultăţi a gândirii – pe seama *raţiunii.*

Separarea intelectului de sensibilitate şi, apoi, a raţiunii de intelect sunt distincţii deosebit de importante, care creează însă dificultăţi de interpretare din cel puţin două motive: unul – sistematic şi altul – terminologic. Din prima perspectivă, Kant amestecă planurile facultăţilor. El surprinde corect specificul funcţional al intelectului, şi chiar relaţional, căci ceea ce cunoaştem, zice Kant, sunt numai relaţii (*lauter Verhältnisse*)[35]. Dar plasează în acest context conceptele (noţiunile), ceea ce, am amintit, va face şi Frege. Or, noţiunile, de la *logos*, sunt prin excelenţă forme ale raţiunii, iar genurile de categorii, plasate tot în domeniul intelectului, depăşesc până şi limitele raţiunii în accepţia obişnuită.

Ceea ce numeşte Kant „raţiune" este o facultate superioară intelectului, în accepţie tot kantiană, de intelect + raţiune. Amestecului de planuri (aici am făcut abstracţie de facultatea de judecare – *Urteilskraft*), din perspectiva unui tablou sistematic al facultăţilor gândirii, îi corespunde în mod firesc un şi mai mare „amestec terminologic", de data aceasta instituit programatic de către Kant. El îşi propune să nu făurească cuvinte noi, ci să caute termeni vechi, să le consolideze sensul şi chiar să le dea sensuri noi[36], ceea ce reuşeşte

[32] *Loc. cit.*
[33] *Ibidem*, p. 93-135.
[34] *Ibidem*, p. 154.
[35] *KRV*, p. 374.
[36] *CRP*, p. 291-292.

cu prisosinţă. Situaţie care îi va prilejui lui Hegel aprecierea de „terminologie barbară"[37], apreciere de care nu va scăpa, însă, nici Hegel.

Este vorba, în realitate, de situarea pe noi „tărâmuri ale gândirii", pentru care nu există cuvinte potrivite, dar şi de încercarea perpetuă în istoria filosofiei de a reduce întregul edificiu la o parte, de regulă, cea mai nouă, a acestuia (*pars pro toto*). La Kant era vorba de două „tărâmuri" (*Felder*) noi, al *intelectului*, pe care a încercat să-l separe de raţiune, dar a făcut-o cu raţiune cu tot, şi al *speculaţiunii*, pe care a identificat-o cu raţiunea, înălţată astfel la o facultate superioară sieşi.

Vorbind despre Platon, de la care revendică termenii de „raţiune" şi „idee", şi pe care pretinde că „îl înţelege mai bine decât s-a înţeles pe sine Platon însuşi", Kant aminteşte de o „raţiune supremă" (*höchste Vernunft*), diferită de cea umană (*menschliche Vernunft*)[38], cu referinţă, poate, la dialogul *Philebos* (22c). Numai că anticii nu făceau distincţia între intelect şi raţiune, iar termenul este *nous*, traductibil corect prin „gândire", deşi mulţi îl traduc prin „intelect". Oricum, Platon îi zice „adevărat şi divin" (*alethes kai theios*), ceea ce nu se potriveşte deloc cu imaginea „raţiunii înşelătoare" a omului.

Dar termenul lui Kant este „raţiune" (*Vernunft*), o raţiune umană şi înşelătoare, care a şi necesitat o critică pe măsură. Principial, critica este corectă, dacă facultatea în discuţie este raţiunea obişnuită, care vrea să cunoască ceea ce nu i-a fost hărăzit, ceea ce depăşeşte posibilităţile sale. Dar este incorectă în măsura în care sub numele de „raţiune" se ascunde o *altă* facultate, a cărei menire este tocmai aceea de a *depăşi* raţiunea, de a trece *dincolo* de hotarele ei, de a o *transcende*. Mai mult, de a cunoaşte, *în felul ei, transcendenţa* însăşi.

Pentru distincţie terminologică, vom scrie în continuare raţiunea, în accepţia lui Kant, cu majuscule (RAŢIUNE).

Domeniul de referinţă (în terminologie obişnuită, căci la Kant nu va constitui un domeniu real) al RAŢIUNII îl constituie *necondiţionatul*, caracterizat ca „...ceva din care face parte orice experienţă, dar care el însuşi nu este niciodată obiect al experienţei"[39], adică *transcende* experienţa. Necondiţionatul acesta reprezintă, din perspectiva RAŢIUNII, raportată la raţionament – conceput ca relaţie între condiţie şi condiţionat –, *totalitatea* condiţiilor, mărimea desăvârşită a sferei, *universalitatea*. Necondiţionatul (*das Unbedingte*) presupune totalitate (*Allheit, Universitas*) şi universalitate (*Allgemeinheit, Universalitas*)[40].

Tot din perspectiva raţionamentului, există, după Kant, trei tipuri de necondiţionat, în conformitate cu tabelul relaţiei: necondiţionat

[37] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 590.
[38] *KRV*, p. 396.
[39] *CRP*, p. 290.
[40] *KRV*, p. 403.

categoric, ipotetic şi *disjunctiv,* tipuri asupra cărora se revine cu ocazia ilustrării raţionamentelor respective.

Necondiţionatul însă, ca atare, dar şi ca totalitate, este considerat şi ca *absolut* (*das absolute Totalität*)[41]. Absolutul acesta are şi semnificaţia de *în sine însuşi* (*an sich selbst*)[42], ceea ce sugerează o referinţă la obiectul în sine, despre care nu se mai vorbeşte, însă, aici. Kant zice *Sache* în loc de *Ding,* probabil tocmai pentru a preîntâmpina o astfel de interpretare.

În fine, mai concret, Kant va vorbi despre trei compartimente ale transcendenţei, care pot fi considerate: 1) necondiţionate, 2) totale, 3) universale, 4) absolute şi 5) în sine, fiecare întrunind într-o mai mică sau mai mare măsură aceste determinaţii. Este vorba despre *suflet, lume* şi *Dumnezeu.*

Ca şi intelectul, RAŢIUNEA are propriile sale forme logice, pe care Kant le numeşte chiar „concepte ale raţiunii pure" sau „concepte raţionale". „Conceptele raţionale servesc pentru a concepe (*zum Begreifen*), conceptele intelectului pentru a înţelege (*zum Verstehen*) percepţiile."[42] Distincţie confuză, la care Kant va renunţa, numind „conceptele raţiunii" *idei.* Or, acestea, cu semnificaţie platonică, sunt, evident, *altceva* decât conceptele.

Conceptele se referă la ceea ce este condiţionat experimental, pe când ideile – la necondiţionatul transcendent (cu accepţiile amintite). RAŢIUNEA este facultatea de producere a ideilor, analoagă intelectului, care produce concepte. La fel, tot prin analogie, RAŢIUNEA este facultatea care procură unitate conceptelor, după cum intelectul oferă unitate reprezentărilor. Intelectul este facultatea regulilor, RAŢIUNEA este facultatea principiilor. În acest sens, RAŢIUNEA este o facultate *metaintelectuală.* Legătura ei cu fenómenele este mediată de intelect, ceea ce face ca pericolul inventării unei lumi fictive să fie şi mai mare la nivelul RAŢIUNII; mai mult, aici apare o „iluzie naturală şi inevitabilă" (*natürliche und unvermeidliche Illusion*)[43], care produce „aparenţa logică" (*logische Schein*) şi, respectiv, transcendentală a transcendenţei.

Menirea criticii este aceea de a pune în evidenţă, atât la nivelul ideilor, cât şi al raţionamentelor cu astfel de idei, caracterul lor eronat şi situaţiile în care se manifestă.

Ideea se referă la necondiţionat, numai că acesta nu este ceva *diferit* de idee, ceva la care ideea să se raporteze, cum o face conceptul la fenómen. În această privinţă, modul de exprimare al lui Kant este oscilant. Cele mai importante formulări sunt următoarele:

41 *Ibidem,* p. 406.
42 *KRV,* p. 394.
43 *Ibidem,* p. 384.

1) conceptul raţional (ideea) *se ridică la* (*geht auf*) totalitatea absolută, ceea ce ar sugera că aceasta este diferită de ideea care tinde spre ea; 2) conceptul raţional (ideea) este al necondiţionatului (*Begriff des Unbedingten*), tot aşa cum este şi conceptul obişnuit al *omului* (*Begriff des Menschen*). Or, în ultimul caz, *omului* îi corespunde o întreagă lume fenomenală; 3) conceptul raţional este *despre* (*von*) totalitatea condiţiilor, ceea ce îi conferă caracteristici categoriale (de a se spune *despre* ceva).

Pe de altă parte, însă, ideile sau conceptele raţionale, cărora „nu li se poate da în simţuri nici un obiect corespunzător", sunt transcendente şi depăşesc limitele oricărei experienţe[44]. Adică *ele însele* sunt transcendente, nu acel „ceva" la care s-ar referi. Acesta este şi motivul pentru care Hegel consideră că „prin idee Kant înţelege necondiţionatul"[45], nu înţelege că *necondiţionatul* ar fi altceva decât *ideea de necondiţionat*. Hegel adaugă însă şi *infinitul, universalul absolut* şi *nedeterminatul*[46], care nu mai apar la Kant. Oricare ar fi însă accepţiile necondiţionatului, ele „sunt doar idei" (*sie sind nur Ideen*)[47]. „Totalitatea absolută a tuturor fenómenelor", de exemplu, „nu este decât o idee"[48]. Adică nu este nimic *altceva*.

„Pentru aceste idei – consideră Kant – nu este posibilă propriu-zis o *deducţie obiectivă*, ca aceea pe care am putut-o da despre categorii. Căci în realitate ele n-au nici un raport cu vreun obiect care să le poată fi dat, ca fiindu-le congruent, tocmai fiindcă ele nu sunt decât idei."[49] El le grupează totuşi în *trei clase*, pornind de la tipurile de relaţii (*Beziehungen*): 1) în relaţia cu subiectul, 2) în relaţia cu diversul obiectului în fenómen şi 3) în relaţia cu toate lucrurile în genere[50]. Şi, având în vedere că „toate conceptele pure în genere se ocupă cu unitatea sintetică a reprezentărilor, iar conceptele raţiunii pure (ideile transcendentale) se ocupă cu unitatea necondiţionată a tuturor condiţiilor în genere", Kant consideră că prima clasă conţine 1) unitatea absolută (necondiţionată) a subiectului gânditor, a doua 2) unitatea absolută a seriei condiţiilor fenómenului, a treia 3) unitatea absolută a condiţiei tuturor obiectelor gândirii în genere. Este vorba despre *suflet*, *lume* şi *Dumnezeu*, pe care totuşi Kant ezită să le considere *numai* idei, deşi într-o notă[51] referitoare la metafizică

[44] *CRP*, p. 300.
[45] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 602.
[46] *Ibidem*, p. 602-603.
[47] *KRV*, p. 408.
[48] *Ibidem*, p. 407.
[49] *Ibidem*, p. 414.
[50] *Ibidem*, p. 412.
[51] *Ibidem*, p. 415.

vorbeşte despre trei idei: *Dumnezeu, libertate, nemurire.* Or, *libertatea* nu poate fi considerată *numai* idee, ci, eventual, *libertatea absolută.*

Kant are însă ezitări şi la *formularea* ideilor, pe care le consideră adesea *principii.* Iată o mostră de exprimare: „un concept raţional pur (*idee*) în genere poate fi explicat prin conceptul necondiţionatului, întrucât el conţine (*enthält*) un principiu al sintezei condiţionatului"[52]. „Termenul de principiu (*Prinzip*) este echivoc şi semnifică de obicei numai o cunoştinţă (*Erkenntnis*) care poate fi utilizată ca principiu", ceea ce va conduce, principial, la identificarea conceptului (raţional = idee) cu forma judicativă, proprie, de regulă, principiilor. „«Eu gândesc», de exemplu, este considerată concept (*Begriff*) sau, dacă vrem, mai bine, judecată (*Urteil*)": *„Dieses ist der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urteil: Ich denke"*[53].

Ezitările acestea terminologice, plus adăugarea *infinitului* la *necondiţionat,* l-au determinat pe Hegel să comită marea greşeală de a considera că „raţiunea (RAŢIUNEA) trebuie să cunoască necondiţionatul, infinitul"[54], adică să cunoască ceva care nu este ea însăşi.

În realitate, Kant nu urmăreşte „cunoaşterea" necondiţionatului, care nu este decât idee şi nu reprezintă *nimic* altceva, ci urmăreşte, indirect, *utilizarea* corectă a RAŢIUNII faţă de intelect şi, în mod special, utilizarea ei *incorectă.*

Utilizarea corectă a RAŢIUNII, numită şi „regulativă" (*regulativ*), se referă la utilizarea ideilor numai în legătură directă cu conceptele intelectului. Ideile ca atare „nu sunt de prisos şi nici zadarnice", căci, „deşi nici un obiect nu poate fi determinat prin ele, pot totuşi servi în fond, fără să se observe, intelectului, ca un canon care să-i permită să-şi *extindă* folosirea"[55]. „Conceptele raţionale pure (idei) ale totalităţii în sinteza condiţiilor sunt necesare, cel puţin ca probleme, pentru ca, acolo unde este posibil, să conducă (să continue – *fortzusetzen*) unitatea intelectului până la necondiţionat... ele îndreaptă intelectul în direcţia în care folosirea lui, *extinsă* până la extrem, rămâne în acelaşi timp în acord cu el însuşi."[56]

Termeni ca: „extinde", „continuă" arată intervenţia stimulativă a RAŢIUNII faţă de intelect. RAŢIUNEA are semnificaţia de „principiu de continuare şi de extindere a experienţei cât mai mult posibil"[57]. „RAŢIUNEA *ordonează* conceptele intelectului şi le dă acea unitate

52 *Ibidem,* p. 403.
53 *Ibidem,* p. 418.
54 G.W.F. Hegel, *op. cit.,* p. 603.
55 *CRP,* p. 301.
56 *KRV,* p. 404.
57 *CRP,* p. 428.

pe care ele o pot avea în cea mai mare extindere posibilă a lor, adică în relaţie cu totalitatea seriilor, pe care intelectul nu le ia în considerare... RAŢIUNEA reuneşte prin idei diversul conceptelor... le procură cea mai mare unitate împreună cu cea mai mare extindere."[58]

Kant nu prea dă exemple, dar reiese că ideile sunt un fel de concepte-limită spre care tinde şi trebuie să tindă intelectul, dar la care nu va ajunge niciodată, căci ideilor nu le corespunde nimic. Ceea ce nu înseamnă că ele n-ar fi utile. Se vorbeşte, de exemplu, despre substanţe pure (ideale), ca *apa pură*, şi chiar se urmăreşte obţinerea acestora, deşi lucrul este, dacă nu imposibil, cel puţin problematic. Şi RAŢIUNEA ar trebui să aibă o astfel de „utilizare ipotetică"[59]. Aceste idei ipotetice stimulează cercetarea ştiinţifică. Kant vorbeşte despre ideea de forţă fundamentală, de unitatea forţelor, în fizică, despre genuri şi specii, în biologie[60]. Ar exista, în genere, două direcţii: una ascendentă, spre genuri superioare, originare, deosebite, şi una descendentă, coborând spre specii inferioare care n-au fost găsite încă. Pe traseele acestea pot fi descoperite, căutate sau bănuite speciile intermediare necunoscute încă. „Dar – zice Kant – e uşor de văzut că această continuitate a formelor este o simplă idee, căreia nu i se poate indica un obiect corespunzător în experienţă..."[61]

Altfel spus, RAŢIUNEA, pe care Kant o numeşte şi *speculativă*, în sensul de „teoretică", spre deosebire de cea practică, respectiv morală, utilizată *regulativ*, presupune o *ridicare* a intelectului (cu conceptele sale) *spre* idei (concepte de maximă generalitate fără corespondent obiectual), spre necondiţionat, absolut, total, universal, în sine. Cu alte cuvinte, *spre* transcendent, dar fără să ajungă la el, căci, de fapt, nici nu există aşa ceva.

Utilizarea *constitutivă* a RAŢIUNII speculative constă în considerarea că ar exista „un obiect în mod absolut" (*Gegenstand schlechthin*)[62] corespunzător unei idei, şi în tendinţa de a-l determina prin concepte.

Utilizarea regulativă a RAŢIUNII este numită transcendentală, cea constitutivă – *transcendentă*. Este însă evident că în ambele cazuri este vorba de *aceleaşi* forme ale RAŢIUNII, de *aceleaşi* idei sau concepte raţionale. Ele *nu sunt* ca atare *nici* transcendentale, adică referitoare doar la stimularea intelectului, şi *nici* transcendente, adică referitoare la ceea ce depăşeşte orice experienţă posibilă, ci *devin* astfel prin utilizare[63].

58 *Ibidem*, p. 506.
59 *Ibidem*, p. 507-508.
60 *Ibidem*, p. 512-514.
61 *Ibidem*, p. 516.
62 *KRV*, p. 712.
63 *Ibidem*, p. 629.

Oricărei idei îi poate fi atribuit, în manieră constitutivă, un obiect cu determinaţii transcendente. Kant nu obişnuieşte să dea exemple. Nu ştim dacă, în viziunea lui, anumite idei ne predispun, mai mult sau mai puţin, spre una sau alta dintre cele două utilizări, şi nici dacă există utilizări combinate, căci, principial, chiar utilizată constitutiv, o idee poate să aibă şi rol regulativ, şi invers. S-ar părea că există mai degrabă anumite înclinaţii speculative ale indivizilor, care îi îndeamnă să dea preferinţă unor principii ale RAŢIUNII în dauna altora, ceea ce determină şi dispute greu de aplanat, datorită caracteristicilor deosebite ale obiectelor (transcendente) în discuţie[64].

Referitor la ideea de *infinit*, de exemplu, deşi „infinitul" este ca şi „finitul", în legătură cu ideea de *lume*, apare clar faptul că „obiectul" acestei idei are două semnificaţii. Una este legată de folosirea regulativă a ideii de infinit, ca „regresie în infinit" care semnifică o „regresie continuată indefinit" a unei serii de stări trecute ale lumii, care nu poate să ajungă niciodată la un punct terminus[65]. Este vorba de ceea ce se numeşte astăzi „infinitul potenţial". A doua semnificaţie este legată de utilizarea constitutivă a ideii de infinit, când pe baza conceptului de mărime este presupusă o „infinitate dată", lumea infinită ca timp sau ca spaţiu – situaţie, zice Kant, care este inacceptabilă din punct de vedere empiric. Este vorba de ceea ce astăzi se numeşte „infinitul actual". Distincţia kantiană este între „a tinde către sau a merge spre infinit", care este numai o idee, şi „a fi infinit", care este un presupus „obiect" al ideii de infinit. Formaliştii şi intuiţioniştii actuali mai discută încă pe această temă, ceea ce dovedeşte că, cel puţin în domeniul transfinitului matematic, nu se poate accepta respingerea principială, de tip kantian, a utilizării constitutive a ideilor.

Independent de această problemă, se poate vorbi despre un „obiect", acceptabil sau nu, al ideii. Aşa cum s-a vorbit despre obiect în sine la nivelul sensibilităţii şi despre noumen la nivelul intelectului. Întrucât RAŢIUNEA ţine de gândire, obiectul acesteia ar trebui să fie tot un fel de noumen, dar Kant nu-i spune aşa. În genere îi zice „obiect al ideii" (*Gegenstand der Idee*), dar şi, mai sugestiv, „obiect în idee" (*Gegenstand in der Idee*), pentru a-l distinge de obiectul obişnuit *din* natură, adică de fenómen. Mai apare şi denumirea de „obiect absolut" (*Gegenstand schlechthin*), dar şi „imaginar" sau „fictiv" (*eingebildet*)[66]. Este vorba aici de o diferenţiere a „obiectelor", care trebuie avută în vedere, ceea ce nu se face, de regulă. Mai precis, se identifică obiectul în sine însuşi cu noumenul, iar la obiectul ideii nu se face nici o referinţă.

[64] *CRP*, p. 519-520.
[65] *Ibidem*, p. 434.
[66] *KRV*, p. 712-715.

Obiectul în sine însuşi, în ciuda caracterului său incognoscibil, are la Kant, cum s-a menţionat, câteva determinaţii care îl plasează în domeniul transcendenţei absolute. Din această cauză, determinaţiile respective nu sunt obţinute pe cale deductivă. Sunt oarecum postulate şi au, în mod evident, caracteristici *negative* care amintesc de metoda *teologiei apofatice*, de determinare prin negaţii a divinităţii creştine, care este tot transcendentă. Obiectul în sine însuşi transcende, trece *dincolo* de existenţă (unde subsistă şi persistă). Simplu spus, el *este* ceea ce *nu este* existenţa. Existenţa fiind sensibilă, transcendenţa este *ne*-sensibilă sau *supra*-sensibilă. La Kant apar ambele determinaţii negative (*nichtsinnlich, übersinnlich*); la Dionisie Pseudo-Areopagitul, fiind vorba numai de transcendenţa divină, apare *supra*-sensibilul, *supra*-existenţa, *supra*-esenţa (*hyperousia*).

Importantă este determinaţia de *necondiţionat (unbedingt)* atribuită obiectului în sine însuşi. Caracterul necondiţionat al obiectului în sine ar putea justifica principial chiar o manieră *arbitrară* de atribuire a determinaţiilor. Manieră pe care o vor practica Fichte şi Schelling. Kant nu-şi permite acest lucru, dar nu fiindcă ar simţi nevoia vreunei restricţii, căci domeniul este liber de orice condiţionare, ci pentru faptul esenţial că „necondiţionatul n-ar putea fi gândit fără contradicţie" (*dass das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne*)[67]. Or, Kant, din perspectiva intelectului şi a raţiunii, nu admite contradicţia. Pe de altă parte, obiectul în sine însuşi, fiind transcendent, subsistă şi persistă, dar nu există, şi, ca atare, nu-i pot fi atribuite nici caracteristici autentice, opoziţionale, deşi acestea n-ar presupune contradicţii.

Principial, însă, obiectul în sine se raportează direct numai la sensibilitate. Este un fel de obiect al cunoaşterii senzoriale, la care nu vor ajunge totuşi niciodată simţurile, căci el nu există, adică nu apare în spaţiu şi timp. Cu atât mai puţin, deci, va putea fi el gândit, respectiv conceput la nivelul intelectului, al cunoaşterii intelective.

Ceea ce gândeşte intelectul ca noumen nu are nici o legătură cu obiectul în sine, cu acel ceva care determină apariţia fenómenului. În germană, faptul acesta este evidenţiat şi lingvistic, căci *Erscheinung* nu înseamnă numai fenómen, ci şi *apariţie, arătare, înfăţişare* a *ceva* sau a *cuiva*. Pe când noumenul este cel determinat şi numit, impropriu, „obiect" (*Ding, Objekt*, dar nu *Gegenstand*) al unui concept. Dacă obiectul în sine este cauza fenómenului, el însuşi nefiind fenómen (*die Ursache der Erscheinung – mithin selbst nicht Erscheinung*)[68], noumenul este,

[67] *KRV*, p. 25.

[68] *KRV*, p. 377.

dimpotrivă, efect al conceptului, numai că „reprezentarea lui rămâne totuşi pentru noi goală şi nu ne foloseşte la nimic"[69].

Vinovat însă de identificările ulterioare (noumen = obiect în sine) este Kant însuşi, care nu dă exemple. Principial, orice concept ar putea să aibă un noumen corespunzător, căci conceptele n-au corespondent obiectual (sensibil), ci doar se referă la acesta. Clasic vorbind, prin „obiect al conceptului" (*objet de concept*) se înţelege „esenţa, natura sau quidditatea"[70], adică gândul pe care îl exprimă un concept, înţelesul său. Or, Kant acceptă conceptul în calitate de categorie cu semnificaţia aristotelică, dar şi cu accepţia de funcţie. El se spune despre ceva, fiind predicatul unei judecăţi posibile, iar psihologic este unitatea conştiinţei mai multor reprezentări, având şi sensul de reprezentare generală. Ceea ce înseamnă că el are mai mult semnificaţie operativă, fără să reprezinte ceva ca atare. Aşa se explică observaţia lui Kant, după care nu conceptele sunt generale, particulare şi singulare, ci numai utilizarea sau aplicarea lor[71]. Din această cauză, Kant înclină să numească obiectele conceptelor nu numai noumene, ci şi obiecte în sine. El vorbeşte despre „conceptul de noumen", adică „de obiect care să nu fie gândit ca obiect al simţurilor, ci ca un obiect în sine însuşi" (*Ding an sich selbst*)[72], uitând aici faptul că obiectul în sine însuşi nu este numai ceva nesensibil.

Prin urmare, deşi Kant pune uneori semnul egalităţii între obiectele în sine şi noumene: *„Dingen an sich selbst (noumena)"*[73], ele trebuie să fie distinse cu stricteţe, pentru evitarea unor confuzii grave, cel puţin din perspectivă dialectico-speculativă. Noumenele, pe care Kant le mai numeşte şi „obiecte hiperbolice"[74], corespund unor concepte care nu sunt contradictorii[75], dar sunt totuşi „problematice, în sensul că intelectul se întinde *problematic* mai departe decât sfera fenómenelor"[76]. Problematic sau nu, Kant zice textual: „conceptul unui *noumen*, adică al unui obiect (*Ding*), care nu ar trebui gândit ca obiect (*Gegenstand*) al simţurilor, ci ca obiect în sine însuşi (*Ding an sich selbst*) – cel puţin prin intelectul pur –, nu este deloc contradictoriu (*ist gar nicht widersprechend*)"[77]. Pe când,

69 *Loc. cit.*

70 J. Maritain, *Éléments de philosophie*, II, *Petite logique*, Paris, 1923, p. 28.

71 I. Kant, *Logica generală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 143.

72 *KRV*, p. 349.

73 *KRV*, p. 353, şi *Prolegomena*, cap. 33.

74 I. Kant, *Prolegomena*, cap. 45.

75 *KRV*, p. 348.

76 *Ibidem*, p. 350.

77 *Ibidem*, p. 349.

despre obiectul în sine, tot Kant spune că acesta, ca necondiţionat, „nu ar putea fi gândit fără contradicţie" (*ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne*)[78]. Acesta este motivul pentru care noumenul, sau, altfel spus, obiectul în sine însuşi *ca noumen*, nu prezintă interes dialectico-speculativ.

Dar nici obiectul în sine, în ciuda caracterului său transcendent (cu determinaţiile respective: subsistent şi persistent, transnatural, nesensibil şi suprasensibil, necondiţionat), care nu poate fi gândit fără contradicţie, nu prezintă totuşi interes dialectico-speculativ pentru faptul că este incognoscibil, iar determinaţiile respective îi sunt *atribuite*, adică nu sunt nici senzorial-perceptibile, nici inteligibil-deductibile.

Situaţia este însă alta când e vorba de „obiectul ideii", identificat cu ideea însăşi. Kant nu-l urmează pe Platon în „deducţia mistică a ideilor"[79], dar, cum s-a văzut, nu operează nici el o deducţie propriu-zisă. Cele „trei clase" de idei, care se dovedesc a fi doar *trei idei*, sunt, de fapt, obiectele celor trei discipline filosofice pe care Kant intenţiona să le critice. Principial, tocmai fiindcă aveau ca obiect de studiu câte o idee a RAŢIUNII: obiectul psihologiei raţionale era sufletul; obiectul cosmologiei raţionale era ansamblul tuturor fenómenelor, iar obiectul teologiei raţionale era „fiinţa tuturor fiinţelor", adică Dumnezeu. Nu este vorba, evident, de nici o deducţie a ideilor, şi, parafrazându-l pe Kant însuşi, „nu putem şti dacă ceea ce avem este suficient sau dacă şi unde mai lipseşte ceva". De altfel, el însuşi consideră că pentru idei „nu este posibilă nici o *deducţie obiectivă*"[80], pur şi simplu fiindcă ele nu se raportează la nici un obiect. Aceasta nu înseamnă însă că nu se poate vorbi cu consecvenţă despre idei, despre numărul acestora şi, eventual, despre nişte exemple corespunzătoare, ceea ce Kant nu încearcă sau nu reuşeşte să facă decât parţial. El vorbeşte de „idei psihologice"[81], dar nu tratează decât despre *una*, despre *suflet*. Vorbeşte despre o idee pe care o numeşte cosmologică (*Ich nenne diese Idee kosmologisch*)[82], dar consideră că „nu există mai mult de patru (*nicht mehr als vier*) astfel de idei"[83]. În fine, mai vorbeşte despre „ideea teologică", evident, una – *Dumnezeu*, pe care o consideră însă *a treia*[84], deşi, după orice numărătoare, ar trebui să fie a şasea (1+4+1). Nu interesează aici

[78] *Ibidem*, p. 25.
[79] *Ibidem*, p. 397.
[80] *Ibidem*, p. 414.
[81] I. Kant, *Prolegomena*, cap. 46.
[82] *Ibidem*, cap. 50.
[83] *Ibidem*, cap. 51.
[84] *Ibidem*, cap. 55.

faptul că nici măcar în teologia creştină nu este vorba de o singură idee, ci maniera arbitrară în care procedează Kant.

Acceptând că ideile ar fi trei, ne gândim la triadele subordonate fiecăreia dintre cele patru „clase de categorii" (ale cantităţii, ale calităţii, ale relaţiei şi ale modalităţii) şi la remarca lui Kant că: „a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi"[85]. Kant aplică şi în cazul ideilor procedeul, cu valoare de *schemă dialectico-speculativă*, cum o să apară explicit la continuatorii acestuia, reducând, în primul rând, numărul ideilor la *trei*. Maniera este *arbitrară* şi va determina aspectele *sofistice* ale metodei dialectico-speculative triadice.

În al doilea rând, Kant va stabili o anumită *ordine succesivă* (o ierarhizare incipientă) a ideilor. „În cele din urmă se va mai observa – afirmă Kant – că între ideile transcendentale însele se manifestă o anumită legătură şi unitate şi că RAŢIUNEA pură aduce, cu ajutorul acestor idei, toate cunoştinţele ei într-un sistem (triadic – *n.n.*). A înainta de la cunoaşterea de sine (a sufletului) la cunoaşterea lumii şi, cu ajutorul acesteia, la fiinţa supremă, este un progres atât de natural, încât el pare asemănător înaintării logice a raţiunii de la premise la concluzie."[86] Acesta este un text important pentru istoria gândirii speculative. „RAŢIUNEA pură" semnifică aici *speculaţiunea*, care operează cu scheme dialectico-speculative *sistematice* (în cazul acesta, triadice). Speculaţiunea ordonează şi ierarhizează ideile (genurile supreme), stabilind şi o trecere (progresivă) de la una la alta. Că această „trecere" se face în manieră dialectico-speculativă reiese din *nota* lui Kant la textul respectiv.

„Metafizica – zice el – nu are ca obiect propriu al cercetării ei decât trei idei: *Dumnezeu*, *libertate* şi *nemurire*, aşa încât al doilea concept unit cu cel dintâi trebuie să ducă la al treilea ca la o concluzie necesară."[87] Se observă imediat maniera *reducţiei triadice*, atât categorial, cât şi disciplinar. Dacă se acceptă reducţia la cele trei idei, disciplinele corespunzătoare acestora vor fi, cum le enumeră şi Kant, teologia, morala şi religia – o îmbinare destul de stranie pentru metafizică în orice accepţie, chiar kantiană, căci unde sunt psihologia şi cosmologia, despre care tocmai se făcea vorbire? Categorial, unde au dispărut *sufletul* şi *lumea*? În privinţa ordonării şi a „progresului" categorial (al ideilor), situaţia este şi mai stranie – teologia precedă religia! Dar Kant utilizează acest exemplu „ca ordine sintetică" (ceea ce îl face şi mai discutabil: religia ca sinteză a teologiei şi a moralei), oarecum contrară, mai precis, inversă „ordinii analitice", care

[85] *CRP*, p. 113.
[86] *Ibidem*, p. 306.
[87] *Loc. cit.*

transformă însă nu numai ordinea ideilor, ci şi pe ele însele. Disciplinar, „ordinea sintetică": teologie, moralâ, religie, devine în ordinea analitică: psihologie, cosmologie, teologie. Interesează aici doar caracterul arbitrar al grupării triadice şi al ordonării celor trei componente.

Oricum, corect sau incorect utilizată, apare aici o *descriere* a schemei dialectico-speculative cu aplicaţiuni *sistematice*, categoriale şi disciplinare, cu rezerva că toate acestea sunt atribuite „RAŢIUNII pure", care trebuie distinsă de raţiunea obişnuită, la care se referă şi Kant la finele textului citat, observând cu această ocazie asemănarea dintre mecanismul schemei dialectico-speculative şi „înaintarea logică a raţiunii de la premise la concluzie"; altfel spus, analogia dintre schemele dialectico-speculative (triadice) şi schema (cum îi zicea Aristotel) silogistică.

Se conturează astfel nu numai o altă facultate a gândirii (speculaţiunea, faţă de raţiune şi intelect), ci şi formele logice ale acesteia, în analogie cu cele clasice, ale raţiunii: noţiunii sau conceptului (categoriei obişnuite) îi corespunde ideea (genul de categorii sau genul suprem); judecăţii, respectiv propoziţiei obişnuite, îi corespunde raportul între idei (raportul intercategorial), care nu mai este de natură predicativă, ci presupune succesivitate, ordonare, ierarhizare; schemei silogistice îi corespunde schema dialectico-speculativă triadică. Numai că aceste distincţii sunt mai mult *sugerate* decât enunţate cu toată rigoarea. Cauzele sunt multiple, dar cea mai importantă o constituie faza embrionară de elucidare a acestor distincţii.

Kant nu reuşeşte să diferenţieze strict decât sensibilitatea şi intelectul. Intelectul rămâne însă, în ciuda funcţionalităţii sale surprinse de Kant, un amestec oscilatoriu de intelect şi raţiune, când în favoarea intelectului, când în favoarea raţiunii, dar absolut nediferenţiate. Legătura directă cu sensibilitatea, cu reprezentarea schematică, ca şi interpretarea funcţională şi uneori relaţională a conceptului, dar mai ales diferenţierea raţionamentelor nemijlocite, numite silogisme ale intelectului (*Verstandesschlüsse*), de cele ale raţiunii (*Vernunftschlüsse*)[88], sunt elemente viabile ale distincţiei dintre intelect şi raţiune. Dar conceptul, judecata şi raţionamentul în genere, plasate, cel puţin în *Critica raţiunii pure*, la nivelul intelectului (în ciuda facultăţii hibride a judecării), îi permite lui Kant să facă din RAŢIUNE o facultate distinctă atât de intelect, cât şi de raţiune în accepţia obişnuită. Or, terminologic, acest lucru nu este corect. Faptul că termenul „raţiune" (*ratio*) a fost utilizat de la început pentru grecescul *logos*, prin care Aristotel definea noţiunea, judecata şi raţionamentul, nu mai permite nimănui utilizarea în altă accepţie a acestui termen. Kant a făcut acest lucru, cu cel puţin două consecinţe

[88] I. Kant, *Logik*, în *Sämmtliche Werke*, *ed. cit.*, vol. III, p. 299.

grave: una, că toate consideraţiunile sale despre RAŢIUNE au fost ignorate de către logicienii tradiţionali; alta, că urmaşii săi, în special Hegel, pe linie speculativă, au procedat la fel, adică au folosit termenul de „raţiune". Aceasta, şi din cauza temerii ca, într-un fel sau altul, criticând raţiunea, să nu fie consideraţi drept *iraţionalişti*.

Kant a avut totuşi curajul să facă o „critică a raţiunii", învinuind-o însă de neajunsuri, din perspectiva raţiunii în accepţie tradiţională, care, de fapt, nu-i aparţin. În primul rând, nu raţiunea este producătoare de idei, ci de noţiuni sau concepte, trecute de Kant pe seama intelectului. În al doilea rând, nefiind producătoare de idei, nu este răspunzătoare nici de utilizarea acestora: corectă (regulativă) sau incorectă (constitutivă). În al treilea rând, utilizarea ideilor nefiind o sarcină a raţiunii, nu trebuie apreciată (criticată) după criteriile raţiunii.

Având presentimentul că aici este vorba totuşi de *altceva*, Kant simte nevoia de a introduce un termen *diferit*, dar totuşi *legat* de raţiune. Îi zice *raţiunea speculativă* (*spekulative Vernunft*)[89], dar foloseşte şi termenul de „raţiune pură speculativă" (*reine spekulative Vernunft*)[90], ceea ce presupune, de fapt, *utilizarea* speculativă a raţiunii pure, faţă de cea *naturală*[91].

Facem abstracţie aici de semnificaţia originară a termenului „speculativ" (în greacă, *theoria*), pe care o menţionează şi Kant, cu adaosul că toate cunoştinţele speculative sunt teoretice, dar nu şi invers[92]. „O cunoaştere teoretică este *speculativă* când se referă la un obiect sau la astfel de concepte despre un obiect la care nu putem ajunge prin nici o experienţă."[93] Când se referă, cu alte cuvinte, la transcendenţă. Numai că raţiunea care întreprinde o astfel de cunoaştere este utilizată în mod constitutiv, adică incorect. Mai precis, *incorect după criteriile raţiunii*.

Raţiunea speculativă nu este deci o facultate a gândirii *diferită* de raţiune. Ea este speculativă, dar nu este *speculaţiunea*. O putem considera o facultate a gândirii *hibridă* – o raţiune care *tinde* spre speculaţiune, dar care, kantian vorbind, greşeşte făcând acest lucru.

Ideile (produse ale RAŢIUNII), fiind transcendente sau referindu-se la transcendent, la ceea ce nu poate fi obiect al experienţei, determină, în utilizarea lor constitutivă (speculativă), apariţia unor raţionamente *dialectice* ale raţiunii (*dialektische Vernunftschlüsse*). Kant identifică dialectica cu sofistica sau eristica, ceea ce îl determină să le numească şi „raţionamente sofistice" sau, pur şi simplu,

89 *KRV*, p. 26, 28, 643.
90 *KRV*, p. 27.
91 *CRP*, p. 501.
92 I. Kant, *Logik*, *ed. cit.*, p. 265.
93 *CRP*, p. 308.

„sofisme". Acestea sunt: paralogismul, antinomia şi idealul. Dacă primul şi ultimul au mai mult semnificaţia de raţionamente „aparente", antinomia presupune clar o *contradicţie*, deci are caracter *dialectic*, indiferent de accepţia sofistică.

Antinomia înseamnă originar contradicţia între două legi (*nomoi*), două judecăţi sau raţionamente care par la fel de îndreptăţite. Formal, este vorba de două enunţuri *contradictorii*, dintre care, în mod normal, unul ar trebui să fie fals, şi celălalt, adevărat. Numai că, în cazul raţiunii (speculative), nu este vorba de simple judecăţi.

Kant nu procedează formal, şi nu-l interesează nici structura judecăţilor pe care le numeşte *teză* şi *antiteză*. Din această cauză, enunţurile sunt deficitare şi doar aproximativ simetrice, ceea ce pare să se fi urmărit cu premeditare, pentru a complica lucrurile. Dovada sau demonstraţia (*Beweis*) pentru teză şi apoi pentru antiteză pierde orice interes pentru aspectul formal. Kant se complică aici, apelând la tot felul de concepte ale vremii, până când pierde pe traseu orice semnificaţie dialectică a discuţiei. Completările din *Prolegomena*, în ciuda prezentării simplificate a enunţurilor, îl conduc la explicaţii bizare.

Simplificată, prima antinomie are ca teză: lumea are un început, iar ca antiteză: lumea este infinită. Ceea ce se observă de la prima vedere este faptul că sunt considerate aici ca fiind contradictorii două propoziţii afirmative. Subiectul „lumea", de fapt, ideea de lume, luat ca subiect banal, este un termen singular, ceea ce înseamnă că trebuia marcată negaţia pe care să se bazeze contradicţia. Căci, altfel, nu numai că nu este pusă în evidenţă, dar poate să nici nu existe. De exemplu, se poate considera că lumea este infinită, chiar dacă are un început, cum este infinit şirul numerelor naturale, cu toate că începe cu numărul „unu". S-ar putea corecta exprimarea kantiană, cum procedează, de exemplu, Hegel. El reduce predicatele la opoziţia: limitat-nelimitat, ceea ce permite menţinerea ambelor propoziţii afirmative: lumea este limitată – lumea este nelimitată. Hegel chiar dă o formă lingvistică ideal-categorială şi predicatelor: limitabilitate şi nelimitabilitate (*Begrenzheit-Unbegrenzheit*). Aceasta, pentru faptul că Hegel era conştient de aspectul categorial pe care trebuie să-l ia raportarea.

În formă simplă, propoziţională copulativă, predicatul devine banal. Chiar în formularea simplă a antitezei, *ideea de lume* (deşi Kant nu insistă asupra aspectului ideal al subiectului) nu este raportată la *ideea de infinit*, respectiv la *infinitate*, ci i se atribuie doar predicatul de „infinit", prin copula „este".

O exprimare corectă ar fi evidenţiat, în al doilea rând, nu numai raportul predicatelor cu acelaşi subiect, ci şi raportul dintre predicate, nemenţionat de Kant.

Dar simpla prezentare a tezei şi antitezei nu reprezintă totuşi un raţionament, fie el sofistic sau nu. Din cadrul raţionamentului face

parte şi „demonstraţia" (*Beweis*) tezei şi antitezei. Hegel remarcă, pe bună dreptate, că „această expunere e foarte imperfectă, fiind, pe de o parte, încurcată şi confuză în ea însăşi şi, pe de altă parte, falsă cât priveşte rezultatul ei..."[94].

Kant încearcă o demonstraţie apagogică în care comite, cum observă Hegel, *petitio principii*. Dar se poate face abstracţie şi de acest lucru. Obiectivul este acela de a demonstra că ambele propoziţii au aceeaşi îndreptăţire, valoric, că ambele sunt adevărate, ceea ce ar trebui să infirme caracterul lor contradictoriu. Dar nici propoziţiile nu sunt prezentate corect, pentru a fi contradictorii prin structură – ca afirmaţia faţă de negaţie, când subiectul şi predicatul rămân aceleaşi –, nici demonstraţia de adevăr a ambelor nu e convingătoare. Mai mult, Kant însuşi zice că în aceeaşi antinomie, în ciuda propriei sale demonstraţii, „amândouă afirmaţiile opuse una faţă de cealaltă sunt false"[95]. Aceste oscilaţii, demonstrarea adevărului celor două propoziţii şi, totodată, considerarea lor ca falsă, denotă imposibilitatea de a concepe şi, mai ales, de a accepta contradicţia din perspectiva raţiunii obişnuite.

Importantă este şi concluzia la care ajunge Kant. Contradicţiile acestea nu se ivesc datorită caracterului opoziţional al transcendenţei, ci sunt „conflicte ale RAŢIUNII cu sine însăşi", datorate faptului că aceasta „îşi întinde domeniul dincolo de toate limitele experienţei"[96]. Ceea ce înseamnă că nu există şi nu poate fi conceput nici un mod de gândire care să contravină principiului noncontradicţiei din logica obişnuită a raţiunii. Aici nu numai că suntem foarte departe de gândirea dialectico-speculativă, dar ne este şi *interzis* accesul la aceasta, pe motivul încălcării principiilor elementare ale gândirii raţionale.

Cu toate acestea, Kant a presimţit gândirea speculativă, care îi va datora atât de mult (schema triadică, opoziţia teză-antiteză, dar şi sinteza, despre care a tot vorbit, dar pe care n-a mai aplicat-o în cazul antinomiilor).

Kant a „căzut" peste multe probleme efective ale gândirii speculative, dar fie le-a evitat, fie le-a redus, în cele din urmă, la interpretări bazate pe simpla raţiune. În cazul idealului, de exemplu, el observă că enunţuri de genul „Dumnezeu este atotputernic" nu sunt redate bine propoziţional, prin intermediul copulei „este"[97]. Că aici nu este vorba de un simplu predicat care să se adauge ideii de Dumnezeu, ci este vorba de o *relaţie* specială între acestea. Dar Kant

[94] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1932, p. 183.

[95] I. Kant, *Prolegomena*, cap. 53.

[96] *CRP*, p. 400-401.

[97] *Ibidem*, p. 479.

nu voia să admită decât judecăţi analitice sau sintetice, în care predicatul adaugă ceva sau nu subiectului. În plus, acceptând că cele două componente ale antinomiei sunt false, el consideră că „însuşi conceptul care stă la baza lor este contradictoriu"[98], ceea ce sună foarte hegelian, numai că aici nu este vorba de un simplu „concept" (*Begriff*), ci despre o idee. Exemplul dat de Kant, cu „cercul pătrat", coboară discuţia la nonsens şi îl obligă să conchidă că „prin acel concept nu este gândit *absolut nimic*, pentru că între cele două propoziţii contradictorii nu poate fi gândită o a treia propoziţie"[99]. Or, în orice accepţie, este greu de admis că prin *lume*, *suflet* etc., căci despre aceste idei era vorba, nu despre „cercuri pătrate", *nu gândim absolut nimic*. Şi tocmai astfel de idei pot fi considerate „contradictorii", în sensul că, fiind genuri supreme, cuprind genuri subordonate contrare. Şi tocmai în astfel de situaţii ar putea să apară o „a treia propoziţie", un fel de sinteză a contrariilor, de genul „Lumea este finită şi infinită", dacă ţinem la forma propoziţională cu „este" şi la formulări predicative.

Kant ajunge la astfel de probleme, dar le prezintă incorect, prin prisma raţiunii obişnuite, o „raţiune speculativă" doar prin tendinţă. Această tendinţă va constitui suportul viitoarelor doctrine dialectico-speculative germane. Adică tocmai ceea ce Kant a interzis principial să se facă.

Pe de altă parte, pierzând semnificaţia speculativă a ideilor, coborâte de către Kant la nivelul de simple concepte, fără referinţe la transcendenţă, comentatorii săi au conchis că în lume, prin care ei înţeleg mediul înconjurător, n-ar exista nici o contradicţie[100]. Ceea ce Kant rezolvase fără intermediul criticii, numai că el vorbise despre caracterul antitetic, opoziţional al acestei lumi înconjurătoare, ceea ce nu i-a mai interesat pe comentatori.

[98] I. Kant, *Prolegomena*, cap. 52(b).

[99] *Loc. cit.*

[100] K. Rosenkranz, *Geschichte der kantischen Philosophie*, Leipzig, 1840, p. 179, şi K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1903, p. 262.

4. Elemente de antitetică speculativă la Fichte

Studiul filosofiei lui Fichte, ca şi traducerea lucrărilor sale, prezintă multe dificultăţi, care pot conduce la concluzia că „Fichte este un gânditor nespus de confuz..."[1]. Ceea ce este numai în parte adevărat.

El este primul filosof dialectico-speculativ de după Kant şi este adesea comparat cu acesta. Mai mult, el însuşi sugerează această comparaţie. Numai că el reprezintă, tocmai în comparaţie cu Kant, de la care porneşte, opusul acestuia, atât ca stil, cât şi ca problematică.

Situaţia poate fi considerată şi invers, din perspectivă dialectico-speculativă. Hegel îl învinuieşte adesea pe Kant că utilizează un stil greoi şi o terminologie „barbară". Cauza este dublă: referitoare la folosirea terminologiei raţionale atât la studiul intelectului, cât şi la studiul speculaţiunii. La Fichte acţionează ultima alternativă, dar mult mai pronunţată decât la Kant, căci ultimul se oprise la graniţa speculativului, pe când primul încearcă să-l străbată, dar cu aceleaşi mijloace logico-lingvistice care conduc la stilul greoi şi terminologia „barbară".

De regulă, se încearcă expunerea filosofiei lui Fichte pornind de la Kant. Aşa a procedat la noi Maiorescu[2], urmat de Mircea Florian. Primul se referă la rolul „subiectivităţii" în „aşezarea fenomenelor"; al doilea, la „unitatea sintetică a conştiinţei". Ambele vizează „eul", conceptul de bază al doctrinei lui Fichte. Se poate porni însă chiar de la eul în viziunea lui Kant şi de la legătura acestuia cu „subiectul în sine însuşi", dublura kantiană a „obiectului în sine însuşi", cum sugerează şi F. Ueberweg, considerând că, la Fichte, eul este conceput ca *noumenon*[3].

[1] M. Florian, *Îndrumare în filosofie*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 356; *vide* şi W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1919, p. 499.

[2] T. Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1980, p. 41-42.

[3] F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. III, Berlin, 1880, p. 258.

Kant acceptă eul numai cu semnificaţia logică de substrat al tuturor ideilor (*Substratum aller Gedanken*), dar nu ca substanţă (*Substanz*), căci despre „subiectul în sine însuşi" (*von dem Subjekte an sich selbst*) nu dispunem de nici o cunoştinţă[4]. Orice afirmaţie despre eu ca subiect în sine conduce la paralogisme, căci suntem nevoiţi să facem un pas „dincolo de lumea sensibilă" (*über die Sinnenwelt*), adică în *transcendent*, în „tărâmul noumenelor" (*in das Feld der Noumenen*)[5], ceea ce presupune o utilizare *speculativă* a raţiunii, ca şi consideraţiile despre viaţa viitoare[6].

Aspectul *antitetic* al consideraţiilor despre eu, suflet, fiinţă gânditoare rezidă în faptul că, zice Kant, pentru a ne reprezenta acest *substratum* „trebuie să ne instalăm în locul lui şi deci să substituim propriul nostru subiect obiectului asupra căruia vrem să reflectăm (ceea ce nu este cazul în nici un alt gen de cercetare)..."[7], lucru pe care îl susţine Kant şi în ediţia a II-a, în cazul determinării subiectului care este totodată obiect[8] – „eu" din propoziţia „eu gândesc".

Printre altele, Kant consideră că *identitatea eului meu*, ca fiinţă gânditoare, în orice schimbare de stări, nu poate fi dovedită prin simpla analiză a judecăţii „eu gândesc"[9], şi că „eu nu ştiu nicidecum dacă această conştiinţă de mine însumi este posibilă fără lucrurile din afara mea"[10].

Acestea sunt texte kantiene care ne conduc la ideile de bază ale gândirii lui Fichte, care împrumută chiar şi notaţia lui Kant „=x" pentru eu ca subiect transcendental[11]. Numai că ideile sale sunt contrare celor kantiene şi amintesc mai degrabă de concepţia lui K.L. Reinhold, care „considera că izvorul comun al funcţiilor cognitive este faptul reprezentării, căci în el se constituie conştiinţa ca subiect şi obiect"[12].

Reinhold considera, ca şi Fichte, că este necesar un fundament *unic* al criticismului, bazat pe principiul reprezentării sau al conştiinţei

[4] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Reymund Schmidt, Verlag Philipp Reclam, Leipzig, 1966, p. 427 a.

[5] *Ibidem*, p. 433 b.

[6] *Ibidem*, p. 468 b.

[7] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 322.

[8] *Ibidem*, p. 335.

[9] *Ibidem*, p. 316.

[10] *Loc. cit.*

[11] *Cf. ibidem*, p. 312, şi J.G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, în *Fichtes Werke*, vol. I, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1971, p. 93.

[12] E. Cervenca, *Johann Gottlieb Fichte*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Bucureşti, 1938, p. 222.

(*Satz des Bewusstseins*), cu enunţul: „Reprezentarea în conştiinţă e deosebită de obiectul reprezentat şi de subiectul reprezentant, dar este raportată la amândouă"[13].

Sunt câteva teme ale „filosofiei elementare" ale lui Reinhold pe care le preia şi Fichte, cum ar fi: raportul dintre *formă* şi *materie*, prima fiind produsă spontan de subiect, a doua fiind primită; intervenţia unei *forţe* de reprezentare sau impuls (*Trieb*)[14], care se diferenţiază în impuls material şi impuls formal, primul fiind legat de fericire, ultimul, de moralitate[15]. Cu amendamentul că Reinhold, pe linia receptivităţii, presupune acceptarea „obiectului în sine", pe când Fichte, pe linia activităţii spontane, va accepta subiectul în sine.

Punctul de plecare al concepţiei general-filosofice a lui Fichte îl constituie considerarea filosofiei ca ştiinţă[16]; mai precis, datorită generalităţii sale, filosofia este considerată ca „ştiinţă a ştiinţei în genere" (*Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt*), ca teorie sau doctrină, cum s-a tradus în româneşte, a ştiinţei (*Wissenschaftslehre*). În această calitate, filosofia trebuie să aibă un principiu, o propoziţie de bază (*Grundsatz*). Acest principiu trebuie să fie cert şi să ofere certitudine (*Gewissheit*) oricărei alte propoziţii care este în legătură (*Verbindung*) cu acesta. „Legătura constă în faptul că, dacă propoziţia A este certă, atunci trebuie să fie certă şi propoziţia B, şi dacă aceasta este certă, atunci trebuie să fie certă şi propoziţia C ş.a.m.d."[17] Această „legătură" constituie „forma sistematică a întregului". Ştiinţa este o *construcţie* (*Gebäude*), iar scopul acestei construcţii este *consistenţa* (*Festigkeit*). Orice propoziţie (*Satz*) are un conţinut (*Gehalt*) şi o formă (*Form*). Din această perspectivă, ar exista de fapt *trei* principii: unul absolut prin sine însuşi, ca formă şi conţinut; altul, determinat prin sine însuşi după formă, şi al treilea, determinat prin sine însuşi după conţinut[18].

Spre deosebire de logica obişnuită, care se interesează numai de forma propoziţiilor şi operează o deducţie formală, în teoria ştiinţei se ţine cont şi de conţinut, de unitatea dintre formă şi conţinut. O propoziţie de tip „A = A", numai după formă, se exprimă astfel: „*dacă* este pus (instituit) A, *atunci* este pus A", fără să se ştie *dacă* şi mai ales *de ce* a fost pus A, dacă a fost pus. Dacă se ţine însă

[13] F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 249.

[14] *Cf.* J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, în *Fichtes Werke*, vol. II, *ed. cit.*, p. 137.

[15] M. Florian, *Combaterea şi continuarea kantianismului până la Fichte*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, *ed. cit.*, p. 212.

[16] J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, în *Fichtes Werke*, vol. I, *ed. cit.*, p. 38.

[17] *Ibidem*, p. 42.

[18] *Ibidem*, p. 50.

cont şi de conţinut, şi A este determinat ca eu, propoziţia devine „eu sunt eu" şi se exprimă astfel: „deoarece eu sunt, sunt eu", sau formal: „deoarece A (acest A determinat, A = eu) este pus, este A"[19]. Fichte pune accentul pe deosebirea dintre *ipoteticul implicaţional* „dacă... atunci" (*wenn... so*) şi *legătura cauzală* „deoarece", „datorită faptului că", „din cauză că" (*weil*).

Acesta este cadrul general al filosofiei lui Fichte, pe care l-a concretizat apoi, mai mult sau mai puţin consecvent, cu aspecte ontice, gnoseologice şi logico-metodologice specifice gândirii sale antitetice speculative. Dificultatea constă doar în separarea acestora, cu variantele lor, şi în prezentarea lor într-o anumită ordine, care lipseşte în scrierile lui Fichte.

Cele mai multe probleme *ontice* sunt legate de interpretarea eului, prezentat adesea simplist, în accepţie obişnuită sau, eventual, kantiană.

Deşi se recunoaşte că termenul „eu" este, la Fichte, echivoc, se consideră că „În principiu, el semnifică subiectul conştient de sine însuşi. Cine nu are conştiinţă nu poate fi numit eu decât prin abuz"[20]. Or, Fichte comite tocmai un asemenea „abuz".

El porneşte de la consideraţiuni generale, de genul socraticului „să te cunoşti pe tine însuţi" (*Merke auf dich selbst*). Recomandă „întoarcerea privirii spre interior". „Nu este vorba de nimic care să fie în afara ta, ci numai de tine însuţi."[21] Dar ajunge imediat la consideraţiuni despre un fundament (*Grund*) al experienţei care trebuie căutat „în afara oricărei experienţe"[22], ceea ce înseamnă, kantian vorbind, plasarea lui în *transcendent*, pe „tărâmul noumenelor". Această „plasare", considerată ca poziţie a „idealismului", face lipsită de sens orice consideraţie despre obiectul în sine kantian. „Obiectul în sine, considerat de sorginte dogmatică, este o simplă născocire şi nu are nici o realitate."[23] Corespondentul său idealist ar fi însă „eul în sine" (*Ich an sich*). Dacă ne gândim însă la simetria obiect-subiect şi, mai ales, la identificarea kantiană a eului cu subiectul, eul în sine nu este altceva decât subiectul în sine, care n-ar trebui să excludă obiectul în sine.

Fichte se simte obligat să adauge aici o notă în legătură cu accepţia eului ca obiect în sine[24], mai precis, cu substituirea nekantiană a obiectului în sine cu eul în sine sau subiectul în sine.

[19] *Ibidem*, p. 69.

[20] P. Janet et G. Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1887, p. 1057.

[21] J.G. Fichte, *Erste Einteilung in die Wissenschaftslehre*, în *Fichtes Werke*, vol. I, *ed. cit.*, p. 422.

[22] *Ibidem*, p. 425.

[23] *Ibidem*, p. 428.

[24] *Ibidem*, p. 427.

Numai că nu este vorba de o simplă substituire, căci, în acest caz, nici despre eul în sine nu s-ar putea spune nimic, cum nu se poate spune nimic, kantian vorbind, despre ceea ce este *transcendent.* Aceasta face ca poziţia lui Fichte să fie idealistă, dar diferită de idealismul *critic* sau *transcendental.*

Orice consideraţie despre eul în sine, ca transcendent, ca *noumen,* presupune, după Kant, o utilizare *speculativă* a raţiunii. Concepţia lui Fichte poate fi caracterizată ca *idealism speculativ.*

Eul în sine este un eu *pur, absolut,* care este conceput ca *idee* şi ca *fiinţă,* care sunt de asemenea pure şi absolute, bazate pe o gândire absolută (*ein absolutes Denken*), ceea ce conferă concepţiei lui Fichte calificativul de *idealism speculativ absolut*[25].

Toate acestea conduc la noţiunea de „cunoaştere absolută" (*absolute Wissen*), care se referă la *absolut* (*das Absolute*) şi chiar la absoluitate în genere (*Absolutheit*).

Dar Absolutul este însăşi divinitatea, care mai este în acelaşi timp Unul şi Totul. Or, eul lui Fichte are aceste caracteristici, chiar parmenidiene, „ale Unului şi identicului absolut" (*des absolut Einen und gleichen*)[26]. Eul absolut este cel care se pune pe sine şi se reîntoarce în sine însuşi[27], în afara acestui proces nu mai există nimic. El este totul. Nu lipsesc nici celelalte caracteristici ale divinităţii, *Infinitum* şi *Eternitas.*

Hegel insistă asupra faptului că „autopunerea absolută a eului" este o „punere infinită"[28]. Este vorba de o procesualitate fără început şi sfârşit, „construibilă la infinit" (*in Unendliche construirbar*)[29].

„Deci eul, pentru această gândire – consideră Fichte –, nu este liniştit şi stabil, ci absolut progresiv, după un plan etern, cuprins în întregime şi *recunoscut* ca atare în gândirea noastră despre Dumnezeu, deşi nu va fi perceput niciodată în totalitatea lui."[30]

Unul, totul, infinitatea, eternitatea şi absolutul conduc în mod evident la conceperea, în cele din urmă, a eului ca divinitate.

S-a constatat un fel de „evoluţie" în concepţia lui Fichte despre eu, de la eul pur la eul ca idee, apoi la eul ca absolut şi, în fine, la eul ca Dumnezeu[31]. În legătură cu eul ca idee[32], trebuie remarcat că acesta,

[25] K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie,* vol. II, Leipzig, 1903, p. 315.

[26] *Ibidem,* p. 15.

[27] J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre,* în *Fichtes Werke, ed. cit.,* p. 6.

[28] G.W.F. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte şi sistemul filosofic al lui Schelling,* în *Studii filosofice,* Editura Academiei Române, Bucureşti, 1967, p. 164.

[29] J.G. Fichte, *Darstellung...,* p. 102.

[30] *Ibidem,* p. 276.

[31] F. Ueberweg, *op. cit.,* p. 265 şi 268.

[32] Cf. J.G. Fichte, *Zweite Einleitung...,* p. 515-516.

ca esenţă raţională, reprezintă atât raţiunea generală în sine, cât şi în afara ei, realizată concret în lume[33], ceea ce aminteşte de viitoarea concepţie a lui Hegel. Cu deosebire că, la Fichte, eul ca idee nu se va realiza niciodată, ci doar se tinde spre el la infinit[34].

În cele din urmă[35], Fichte consideră că Dumnezeu este singura fiinţă adevărată care îşi opune sieşi, prin gândirea sa absolută, natura exterioară ca un non-eu ireal. Este sfârşitul care îl mâhneşte pe Hegel şi care, în viziunea acestuia, conduce la un „Dumnezeu pierdut", atât ca eu, cât şi ca non-eu, „atât în om, cât şi în afara omului". Ar fi vorba aici de o decădere a gândirii, a conceptului „în abisul neantului", a infinităţii conceptului într-o „durere infinită", întreaga teorie a lui Fichte semnificând doar o „Vinere Mare speculativă"[36].

Consideraţiile lui Hegel sunt, firește, numai parţial îndreptăţite, căci Fichte, în ciuda terminologiei oscilante, reuşeşte o primă reprezentare *speculativă* a transcendenţei, cu multe elemente ontice preluate ulterior de către Hegel însuşi, dar şi de către alţi reprezentanţi ai filosofiei clasice germane.

A fost subliniat adesea faptul că activitatea eului, bazată pe acea forţă-impuls, împrumutată de la Reinhold, are la origine un fel de „voinţă pură". „Universul este fenomenul voinţei pure."[37] Conceptul de „voinţă" are conotaţii antropologice şi ţine de reprezentarea subiectivă a eului, la fel ca şi conceptul de „libertate", atribuit „autoproducerii absolute din nimic" (*absolutes Selbsterzeugen aus Nichts*)[38], ceea ce conferă eului pur „libertate absolută". Aceasta, în comparaţie cu necesitatea care domneşte în lumea empirică. Fichte îi spune şi „libertate infinită" (*unendliche Freiheit*)[39].

Din punct de vedere *gnoseologic* interesează modalitatea prin care subiectul cunoscător, respectiv filosoful, ajunge la conştiinţa de sine a eului.

Fiind vorba de transcendenţă în diferitele sale ipostaze: eul pur, ideea de eu, absolutul, divinitatea, care ajung într-un fel sau altul „obiecte" ale cunoaşterii, ar fi necesare aici mijloace *diferite* de cunoaştere. Am amintit deja noţiunea de „cunoaştere absolută", care este o cunoaştere a absolutului, dar ea are aspecte ontice constructive,

[33] F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 265.

[34] J.G. Fichte, *op. cit.*, p. 516.

[35] *Cf.* J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, în *Fichtes Werke*, vol. V, p. 397 sq.

[36] G.W.F. Hegel, *Credinţă şi ştiinţă*, în *Studii filosofice*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1967, p. 125-126.

[37] A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1886, p. 441.

[38] J.G. Fichte, *Darstellung...*, p. 39.

[39] *Ibidem*, p. 112.

fiind legată nemijlocit de activitatea absolută şi liberă a eului în domeniul transcendent al fiinţei absolute şi al gândirii absolute, care sunt, în această accepţie, identice[40]. Identitate care va funcţiona şi în logica speculativă a lui Hegel, care începe cu fiinţa pură (*das reine Sein*). Nici la Hegel nu va fi vorba de o activitate gnoseologică, de un subiect oarecare, de vreo persoană care ajunge să cunoască modul de instituire (punere) a fiinţei pure. Aceasta se pune pe sine ca şi eul şi este, deoarece se pune ca gândire şi ca fiinţă absolută.

În privinţa divinităţii, care are aceleaşi caracteristici transcendente, modalitatea legăturii dintre subiectul cunoscător şi „obiectul" credinţei o constituie *revelaţia*. Dar Fichte debutase pe plan filosofic tocmai cu o lucrare în care combătea, în spirit kantian, revelaţia (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*), ceea ce l-a determinat să folosească o expresie chiar contrară gândirii speculative. Este vorba de „intuiţia intelectuală" (*intellectuelle Anschauung*). „Kant a condamnat această *intuiţie intelectuală*, socotind-o drept o mistică *Schwärmerei* din şopronul de rechizite demodate ale vechii metafizici."[41]

Şi termenul de „intuiţie" şi, mai ales, cel de „intelectuală", de la intelect, sunt nepotriviţi în context speculativ. Intuiţia în accepţie obişnuită, de la *intuitus* (privire, vedere), ca şi în accepţia kantiană, legată de senzaţie, are semnificaţie concret senzorială. Se referă la obiecte perceptibile, la stări de fapt şi situaţii concrete sau concretizabile, indiferent dacă acestea sunt dublate sau nu de obiecte în sine. Dar eul, legat şi kantian de simţul intern, este prin excelenţă neperceptibil, nelocalizabil în spaţiu şi timp. Eul nu este nici măcar conceptibil, ceea ce recunoaşte şi Fichte: „Faptul că ar exista o astfel de facultate a intuiţiei intelectuale nu poate fi demonstrat conceptual"[42]. Dar atunci ce legătură are cu intelectul, pentru a fi numită „intelectuală"? Intelectul dovedindu-se, în orice accepţie, facultatea gândirii referitoare la obiecte, stări de fapt şi situaţii. A înţelege însemnând tocmai a avea o reprezentare clară (o intuiţie) a unei stări de fapt, astfel încât fiecărei părţi componente a stării de fapt să-i corespundă o parte componentă a reprezentării.

Intelectul poate fi considerat o facultate a intuiţiei intelectuale, numai că aceasta din urmă nu are nici o semnificaţie speculativă şi nu ne poate oferi date despre domeniul transcendenţei în genere, şi nici despre domeniul noumenal al eului. Cel mult, kantian vorbind, în afara obiectului în sine, contestat de către Fichte, lasă deschisă problema existenţei unui eu în sine care ar trebui, pe de o parte, să furnizeze datele sensibile, pe care le furniza obiectul în sine, şi, pe

[40] *Ibidem*, p. 53.

[41] E. Cervenca, *op. cit.*, p. 229.

[42] J.G. Fichte, *Zweite Einleitung...*, p. 463.

de altă parte, să le şi recepţioneze. Dar cum poate fi intuit ceva neintuibil şi neconceptibil?

Unul dintre punctele slabe ale teoriei lui Fichte îl constituie renunţarea la distincţiile introduse de Kant între: sensibilitate şi intelect; intelect şi raţiune; raţiune pură şi raţiune speculativă. El foloseşte frecvent, pentru gândire în genere, doi termeni: *Intelligenz* şi *Denken*. Primul se referă la gândirea obişnuită din logica tradiţională, legată de legile clasice ale gândirii[43], context în care apar şi consideraţii despre raţiune şi facultatea de judecare, în accepţia unui anumit „semicriticism"[44]. Astfel, raţiunea şi facultatea de judecare ar fi, în acest context, subordonate inteligenţei. Despre intelect (*Verstand*) nu se spune nimic cu această ocazie.

Intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea apar ierarhizate în spirit kantian în cazul derulării procesului de instituire, prin activitatea eului, fără intermediul obiectului în sine, al lumii obiectuale, corespunzătoare non-eului[45]. Ceva analog esteticii şi logicii transcendentale din *Critica raţiunii pure*[46]. Este vorba în primul rând de facultatea de imaginare (*Einbildungskraft*), prin a cărei activitate eul se mărgineşte pe sine şi produce reprezentarea (*Vorstellung*). Prin reprezentare eul oscilează între două direcţii opuse, spre eu şi spre non-eu, iar această oscilare este acţiunea facultăţii de imaginare, care face conştientă receptivitatea şi activitatea eului. Rezultatul acestui proces este *senzaţia*, care se produce aici în absenţa oricărui obiect. De altfel, facultatea de imaginare era definită de către Kant ca „facultatea de a reprezenta în intuiţie un obiect chiar în absenţa lui"[47]. La Fichte, obiectul nu este numai absent, ci chiar inexistent, senzaţia fiind doar un simţământ al eului faţă de ceva străin din sine însuşi. Din senzaţie urmează *intuiţia*. Este intuit ceva exterior de către un subiect care intuieşte. Apar două activităţi opuse ale eului, de producere şi de receptare. Pentru ca produsul, intuiţia să devină reală, este nevoie de fixarea ei ca diferită de producător, ca exterioară acestuia. Acţiunea aceasta îi revine *intelectului (Verstand)*. Intuirea produce senzaţia în spaţiu şi timp, iar intelectul, categoriile care o fixează. Este instituit astfel obiectul asupra căruia reflectează *facultatea de judecare* (*Urteilskraft*): face comparaţii, determină relaţii, subsumează etc. Intuiţia spontaneităţii absolute a eului nu este însă reală pentru eu dacă nu este şi ideală în eu, şi invers, ceea ce garantează *cunoaşterea raţională (Vernunfterkenntniss)*, fundamentul

[43] *Cf.* J.G. Fichte, *Erste Einleitung...*, p. 441 sq.

[44] *Ibidem*, p. 444.

[45] J.G. Fichte, *Grundlage...*, p. 240 sq.

[46] *Cf.* şi expunerea rezumativă a lui F. Ueberweg, în *op. cit.*, p. 265-266.

[47] I. Kant, *op. cit.*, p. 146.

oricărei cunoaşteri (*Wissen*). Prin aceasta eul se concepe pe sine, ajunge la conştiinţa de sine.

Intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea sunt, de data aceasta, componente ale gândirii obişnuite, cu excepţia inexistenţei obiectului de referinţă ca diferit realmente de eu. Termenul căruia îi sunt subordonate este *Denken*[48]. Numai că facultatea de judecare, provenită din schema elementelor clasice: concept, judecată, raţionament, s-a dovedit o facultate hibridă. Numai intelectul şi raţiunea erau, la Kant, producătoare: prima – de concepte, ultima – de idei. În fine, raţiunea speculativă era cea care ar fi trebuit să prezinte interes pentru Fichte, şi anume datorită caracterului ei dialectic. Pe Fichte îl interesează însă numai aspectul ideal al raţiunii. Oricum, însă, prin raţiune se ajunge la conştiinţa de sine a eului, care apare realmente ca o revelaţie. Această revelaţie raţională, mijlocită, face însă discutabilă noţiunea de intuiţie intelectuală, pe care filosoful ar trebui s-o aibă *înaintea* derulării procesului de autocunoaştere a eului.

De altfel, facultăţile acestea ale gândirii, cărora nu li se acordă o importanţă deosebită, nu sunt altceva decât momente ale gândirii sau trepte noetice în procesul autocunoaşterii eului. Ele nu diferă ca facultăţi ale gândirii, cu domenii de referinţă diferite, cu acte psihice diferite şi forme logice speciale. Ceea ce conduce la concluzia că Fichte nu avea conştiinţa *cunoaşterii speculative*, cu toate că vorbeşte despre *cunoaşterea absolută*, în calitate de cunoaştere a *absolutului*, ca referinţă ontică.

Apar aici câteva probleme greu acceptabile din perspectiva gnoseologiei tradiţionale: prima este legată de intuiţia intelectuală iniţială, care coincide în fond cu revelaţia finală a cunoaşterii absolute, a doua se referă la cunoaşterea ca atare şi la procesualitatea ei independentă de orice obiect şi subiect al cunoaşterii, şi a treia, la rezultatele acestei cunoaşteri.

Obiecţia lui Kant împotriva intuiţiei intelectuale[49] nu se referă numai la imposibilitatea ei gnoseologică (din perspectiva criticistă), adică la lipsa ei de obiect al cunoaşterii, ci şi la posibilitatea de a institui prin intermediul ei, de a pune (*setzen*, cum face Fichte), făcând abstracţie de multiplele trepte (*Stufen*) ale cunoaşterii, entităţi transcendente nejustificabile altfel.

Aşa apare la Fichte primul principiu „absolut necondiţionat", care este şi „nedemonstrabil şi nedeterminabil". Este vorba de eul instituit prin intuiţie intelectuală. Mai mult, însă, acesta *se pune pe sine*, ceea ce înseamnă că intuiţia intelectuală nu este *a eului*, ci *a punerii sale*

[48] J.G. Fichte, *Grundlage...*, p. 240.

[49] I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, în *Sämmtliche Werke*, I. Bd., Leipzig, 1838, p. 621 sq.

de sine. Or, eul acela absolut, care se pune pe sine, este şi *începutul absolut*, transcendent prin excelenţă, care abia ulterior se pune pe sine ca non-eu, ca lume. Deci intuiţia intelectuală transcende începutul lumii.

În măsura în care intuiţia intelectuală este o facultate (*Vermögen*) a gândirii, ea trebuia să se manifeste, într-un fel sau altul, de-a lungul istoriei filosofiei, dacă nu chiar a omenirii. Rămâne inexplicabil faptul că ea se face vădită numai la Fichte. „Fiecare – consideră el – trebuie să găsească această facultate nemijlocit, în sine însuşi, sau n-o va cunoaşte niciodată."[50] Ceea ce înseamnă că sunt persoane, fără a fi considerate „deficitare", care să nu beneficieze de această intuiţie intelectuală, cum era cazul lui Kant, care n-o acceptă nici măcar la alţii. Facem abstracţie aici de faptul că nici Fichte n-o aminteşte decât în a doua introducere în teoria ştiinţei (1797), *după* expunerea întregii teorii a ştiinţei (1794). Ceea ce dovedeşte că simţea nevoia unei justificări gnoseologice, cel puţin a punctului de plecare al procesului speculativ. Pe baza însă a unei astfel de justificări putea să pornească de oriunde şi de la orice, din moment ce considera că nu trebuie să dea socoteală de nimic. De aceea îşi şi permite enunţul riscant, amintit deja, al provenienţei cunoaşterii din nimic. Aşa se şi explică oscilaţiile sale în legătură cu ceea ce consideră el că ar fi eul absolut, pur, infinit, a cărui manifestare este totul. Îi zice „realitate absolută, forţă infinită, lumină, viaţă, care nu ajunge la conştiinţa noastră decât prin raze slabe"[51]. Mai ales termenul de „lumină", care apare frecvent în *Teoria ştiinţei*, este de provenienţă francmasonică, Fichte fiind adept al acestei societăţi oculte „parce qu'il la considère comme un sanctuaire où il fallait abriter des idées que le public était dans l'impossibilité de comprendre ou dont il risquait de faire un mauvais usage"[52].

Mai mult, Fichte se străduieşte, cum s-a amintit deja, să justifice provenienţa cunoaşterii din nimic, adică din ceva din care poate să urmeze orice, *wie aus der Pistole geschossen*. De altfel, activitatea eului în genere este cu totul liberă şi nemotivată (*eine grundlos freie Tätigkeit*)[53].

Este interesant faptul că pe tânărul Hegel, altfel foarte critic la adresa lui Fichte, nu-l supără expresia „intuiţie intelectuală", şi nici „nimicul" de la care se porneşte. „Vidul complet cu care se face începutul are – zice Hegel –, datorită inteligenţei absolute, avantajul de a purta imanent în sine necesitatea nemijlocită de a se umple, de a trebui să meargă mai departe la altceva, şi de la acest altceva la alt altceva într-o lume obiectivă,

50 J.G. Fichte, *Zweite Einleitung...*, p. 463.

51 H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1906, p. 151.

52 É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. II, fasc. III, Paris, 1932, p. 688.

53 W. Windelband, *op. cit.*, p. 498.

infinită."[54] Numai că Hegel, aici, consideră că „nimicul" de la care se porneşte a fost obţinut prin *abstracţie*: „a face abstracţie de tot ce este străin în conştiinţă şi a se gândi pe sine însuşi, este intuiţie intelectuală"[55]. Dar aceasta înseamnă că, gnoseologic vorbind, nu se pleacă de la „nimic", ci, dimpotrivă, de la „totalitate". Este şi poziţia adoptată de Fichte în 1794, când apelează la *reflecţie* şi *abstracţie*, pe baza cărora se poate ajunge la eul pur[56]. Ceea ce este acceptabil, numai că la fel de acceptabilă poate să fie şi abstracţia care să conducă, în sens kantian, la obiectul pur – tot un fel de „nimic". Dar eul lui Fichte, spre deosebire de obiectul pur, *la care doar s-a ajuns* prin abstracţie, este neliniştit, este mişcat de un impuls (*Trieb*), este îmboldit la acţiune (*Thathandlung*), ceea ce nu mai poate fi conceput prin abstractizare.

Acţiunile eului, de a se pune pe sine ca eu şi apoi ca non-eu şi de a se cunoaşte în acelaşi timp pe sine, fac să coincidă acţiunea de construcţie a lumii cu cunoaşterea ei. Senzaţia, intuiţia, intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea sunt, şi ele, trepte ale acestui proces. Prin abstractizare sau nu, se vorbeşte despre senzaţie fără intuiţie, ca şi despre intuiţie fără intelect, dar nu reiese dacă acest proces progresiv s-a făcut cândva realmente, se face încă sau urmează să fie făcut şi, firesc, se va mai face în continuare. Dacă au existat fiinţe dotate numai cu senzaţie şi apoi cu intuiţie ş.a.m.d., sau senzaţia s-a „senzaţionat" doar pe sine, intuiţia s-a intuit pe sine etc. În orice caz, Fichte nu vorbeşte despre senzaţia *cuiva* anume.

Treptele acestea ale cunoaşterii devin „personaje" active care se determină unele pe altele, care acţionează unele asupra celorlalte. Maniera aceasta este moştenită de la Kant. Şi acesta vorbea despre intelect ca producător de concepte şi despre raţiune ca producătoare de idei, fără să vorbească despre persoana care înţelege sau raţionează.

Maniera fichteană de personificare a facultăţilor de cunoaştere îşi găseşte justificarea implicită şi în identificarea iniţială a *subiectului* cunoaşterii cu *obiectul* ei. Propoziţia „Eu sunt eu", considerată de forma „A = A", presupune identitatea subiectului „eu" cu predicatul „eu", căreia, gnoseologic, i-ar corespunde identitatea subiectului cunoscător cu obiectul cunoaşterii. Eul se cunoaşte pe sine. Dar acesta este un caz special, la care nu se poate rămâne. Aşa cum nu s-a putut rămâne la *propositio identica* – impasul gnoseologic al eleaţilor.

Eul este acţiunea şi produsul acţiunii. „Caracterul raţionalităţii în genere – zice Fichte – constă în aceea că acţionatorul şi acţionatul sunt unul şi acelaşi."[57] Numai că, o dată realizată acţiunea eului, el

[54] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 98.

[55] *Loc. cit.*

[56] J.G. Fichte, *Grundlage...*, p. 91.

[57] J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Leipzig, 1922, p. 5.

se desparte de sine ca non-eu. Hegel consideră că aici intervine o cerinţă necesară: „... unul din termeni nu există niciodată fără celălalt, vidul nu există fără conţinutul de care este golit, fie că acesta este afirmat ca fiind de natură ideală sau ca fiind real, ca fiind subiectiv ori ca fiind obiectiv"[58].

Hegel surprinde şi îi reproşează lui Fichte tocmai inconsecvenţa faţă de „intuiţia intelectuală", care lăsa impresia plasării pe planul speculativ al identităţii subiectului cu obiectul, pe planul absolutului („absolutul este subiect-obiect"), al „identităţii originare" etc. Numai că Fichte obţinuse, înaintea „intuiţiei intelectuale", prin reflecţie şi abstractizare, „identitatea originară", la care nu se putea menţine. Ceea ce fusese golit trebuia reumplut. Ajungându-se de unde s-a plecat, la dualitatea obiect-subiect. În cazul acesta, zice Hegel, „speculaţiunea părăseşte conceptul pe care îl elaborează despre sine însăşi... ea se părăseşte pe sine, îşi părăseşte principiul şi nu se mai reîntoarce la el"[59].

Faţă de raportarea termenilor „identităţii originare" (subiect-obiect), Hegel reproşează tocmai rolul nepotrivit al eului. „Eul pune o lume obiectivă, deoarece el, întrucât se pune pe el însuşi, se recunoaşte pe sine ca defectuos; şi cu aceasta cade caracterul absolut al conştiinţei pure. Lumea obiectivă (non-eul, obiectul) primeşte faţă de conştiinţa de sine (eul) raportul de a fi o condiţie a acesteia."[60] În cazul acesta, „identitatea dintre subiect şi obiect este o identitate extrem de necompletă şi de superficială". „Identitatea originară", subiect-obiectul rămâne la Fichte un „subiect-obiect subiectiv" (eu), căruia fenomenul îi este ceva absolut străin şi care nu reuşeşte să se intuiască pe sine însuşi în fenomenul său.

În rest, raportul subiect-obiect este transformat din raport cognitiv în raport constructiv. Eul nu cunoaşte non-eul, ci îl construieşte. Cum? Exact aşa cum îl cunoaşte, adică aşa cum i se pare filosofului dogmatic că ar exista, independent de intervenţia vreunui subiect cunoscător (eu în sens obişnuit).

Înaintea oricărei consideraţiuni despre *rezultatele cunoaşterii* astfel concepute, se poate conchide că perspectiva ontologică, evident speculativă, este abandonată pe plan gnoseologic. Obiectul absolut care se dovedise eul, cu atribute transcendente de tipul divinităţii, apare iniţial în postura identităţii dintre obiect şi subiect, de data aceasta în accepţiile uzuale. Această identitate nu poate fi menţinută, din cauza unei carenţe fundamentale, a faptului că nu este nici măcar postulată existenţa unei facultăţi a gândirii, întrezărită

[58] G.W.F. Hegel, *Credinţă şi ştiinţă*, p. 102.

[59] G.W.F. Hegel, *Deosebirea dintre...*, p. 131.

[60] *Ibidem*, p. 171.

de către Kant, deosebită de intelect şi raţiune – existenţa *speculaţiunii*. Postularea unei „cunoaşteri absolute" a absolutului nu este suficientă fără postularea unei facultăţi a gândirii specifice cunoaşterii absolute. Altfel, cunoaşterea absolută nu este altceva decât o cunoaştere *obişnuită* a absolutului, care, în ciuda postulării unei „intuiţii intelectuale" (ea însăşi legată chiar terminologic de sensibilitate şi intelect), în locul revelaţiei speculative, va conduce la „spargerea identităţii originare" în componentele de la care s-a pornit prin reflecţie şi abstractizare: în obiect şi subiect. Vina o poartă eul, care este un subiect-obiect subiectiv, dar „vina" aceasta ontologică este determinată gnoseologic. Carenţele sunt *gnoseologice* şi sunt de la Kant citire. Căci atât obiectul în sine, cât şi subiectul în sine (eul) au motivaţii gnoseologice. Deosebirea o constituie însă faptul că Immanuel Kant porneşte din sfera cunoaşterii către obiectul şi subiectul în sine, pe care le plasează în transcendent, pe când Fichte, invers, de la unul din polii transcendenţi (de la cel subiectiv) către cunoaştere. Aşa se explică de ce Kant nu poate să ne spună nimic (şi chiar interzice aşa ceva) despre transcendent (ca fiind dincolo de orice cunoaştere), iar Fichte, din acelaşi motiv, poate să spună orice.

Fiind în afara cunoaşterii (bazată pe intelect şi raţiune), despre transcendent nu se poate vorbi (corect) în terminologia acestora, consideră Kant, dar totuşi se vorbeşte, ceea ce determină utilizarea constructivă, speculativă a raţiunii, care este producătoare de *contradicţii*. Adică este *dialectică*. La Kant, ca şi la Platon, este vorba de o *dialectică negativă*, de interzicerea, ca incorectă (sofistică, eristică), a oricărei contradicţii. Pe când metoda lui Fichte a fost considerată adesea dialectică (*die dialektische Methode*)[61]. Termenul de „dialectică" nu este însă potrivit în acest context, decât într-o accepţie cu totul generală. Acesta este motivul pentru care, urmându-l pe Fichte însuşi[62], metoda lui a fost numită *antitetică*[63], de la *tithemi* = a pune, *setzen*, şi, respectiv, a opune, *gegensetzen*. Căci eul *se pune* (instituie) pe sine însuşi şi *se opune* sieşi. În ambele cazuri fiind vorba de o acţiune (*Handlung*) efectivă, şi nu de o simplă contradicţie între două enunţuri.

Ceea ce îndreptăţeşte în aparenţă denumirea de „dialectică" o constituie utilizarea de către Fichte a termenilor de „teză" şi „antiteză"[64], alături de cei de „punere" (*Setzen*) şi „opunere" (*Gegensetzen*). Este vorba aici de un amestec al planurilor ontic şi logico-lingvistic, al acţiunilor şi al enunţurilor despre acestea. Vorbind

[61] W. Windelband, *op. cit.*, p. 496.
[62] J.G. Fichte, *Grundlage...*, p. 112.
[63] H. Höffding, *op. cit.*, p. 156.
[64] J.G. Fichte, *op. cit.*, p. 113-115.

despre principii (*Grundsätze)* şi propoziţii (*Sätze*), în care primele sunt exprimate, propoziţiile pot fi considerate, în măsura în care se raportează ca afirmaţii şi negaţii, contradictorii sau nu.

Termenii de teză şi antiteză sunt preluaţi de la Kant (a se vedea *Antitetica raţiunii pure*), unde au într-adevăr semnificaţii dialectice, raportându-se ca afirmaţii şi negaţii, dar la Fichte principiile sunt de fapt legile logicii obişnuite. Primul este principiul identităţii, iar al doilea, principiul contradicţiei, numit, de regulă, al noncontradicţiei. Or, în toată logica tradiţională aceste principii sunt valabile simultan, deşi la niveluri logice diferite: noţional şi, respectiv, judicativ. Ceea ce exclude caracterul lor dialectic.

Având în vedere însă modalitatea expunerii lui Fichte, conţinutul acestor principii şi domeniul lor de referinţă, pot fi evidenţiate aspecte antitetice, opoziţionale. De regulă, nu se procedează însă aşa. Istoricii filosofiei se grăbesc să-l interpreteze pe Fichte în manieră hegeliană. Fichte consideră, ce-i drept, primele două principii ca teză şi antiteză, dar numai *după* ce introduce şi al treilea principiu, pe care îl numeşte *sintetic*, faţă de celelalte, considerate antitetice[65]. Abia la punctul 7) al expunerii celui de-al treilea principiu, al raţiunii suficiente sau al temeiului, apar cei trei termeni: *Thesis, Antithesis* şi *Synthesis*[66]. Dar şi aici au, cel puţin la început, semnificaţia originară de punere, opunere şi împreunare, *Thesis* având clar semnificaţia de *Setzen*. Ceea ce nu-l împiedică pe Fichte să vorbească, în acest context, şi despre „judecăţi antitetice şi judecăţi sintetice" (*antithetische und synthetische Urteile*). Acest lucru rămâne însă secundar. Nu este de mirare că Hegel, foarte atent la aspectele dialectice, care vorbeşte pe larg despre punere şi opunere[67], ca acţiuni ale eului, nu pomeneşte nimic despre teză şi antiteză[68]. Ceea ce face discutabilă maniera expunerii doctrinei lui Fichte după schema: teză, antiteză şi sinteză[69].

Fichte însuşi amestecă aici câteva planuri, de regulă distincte. Unul este logico-tradiţional, de la care se şi porneşte, altul este ontic, şi altul este logico-speculativ.

Interpreţii au procedat în mod asemănător, acordând însă prioritate punctului de vedere sau perspectivei pe care o preferau ei înşişi, sau încercând să le cupleze. Din această cauză, fără confruntarea cu textul lui Fichte din *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, se riscă expunerea unei teorii care nu mai are

[65] *Ibidem*, p. 112-113.

[66] *Ibidem*, p. 115.

[67] G.W.F. Hegel, *Credinţă şi ştiinţă*, p. 105.

[68] *Cf.* şi G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1964, p. 632-659.

[69] F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 262-263.

nimic comun cu cea a lui Fichte. S-a remarcat şi faptul că Fichte însuşi este vinovat pentru aceste interpretări, motiv pentru care a şi renunţat ulterior la această manieră de expunere[70]. Ea conţine însă germenii gândirii sale antitetice speculative, cu limitele şi meritele sale, ceea ce ne şi interesează în acest context.

Aspectul logico-tradiţional este cel care determină denumirea de „principii" (*Grundsätze*) pentru ceea ce Fichte pune la baza filosofiei, dar şi la baza întregii lumi. Primul principiu „absolut necondiţionat", cel puţin expozitiv, porneşte de la principiul clasic al identităţii, numai că, lucru nesemnalat de comentatori, principiul identităţii este exprimat *propoziţional*, contrar uzanţei clasice. Fichte se referă la „propoziţia" (*Satz*): *A este A*, pe care o prezintă, simbolizat, ca „A = A", considerând că egalitatea „=" este semnificaţia copulei logice (*die Bedeutung der logischen Copula*)[71]. Or, principiul identităţii acţionează la nivel noţional. „A = A" nu semnifică propoziţia „A este A", ci faptul că noţiunea A trebuie să fie identică cu sine în orice context logic, judicativ sau silogistic. Corect, ar trebui folosit un semn special pentru identitate, să zicem „≡", dar fără semnificaţie copulativă. Deci A ≡ A înseamnă identitatea lui A cu A, nu enunţul (propoziţia) „A este identic cu A", căci ultimul este un enunţ *despre* o stare de fapt (A ≡ A), simbolizabilă grafic, modelabilă, dar inexprimabilă. Identificarea copulei predicative cu relaţia factuală va determina numeroase interpretări greşite ale contextului în care vorbeşte Fichte.

Motivul interpretării propoziţionale a principiului identităţii, de la care se porneşte şi care este considerat „cu totul cert", îl constituie adaosurile interpretative ale lui Fichte. Propoziţia „A este A" nu ne spune că „A este" sau că „este vreun A", ci exprimă doar condiţionarea, despre care am vorbit mai sus (*vide* p. 99). Aceasta, datorită faptului că în logică interesează numai *forma* propoziţiei, ceea ce este corect. Numai referindu-ne şi la „conţinutul propoziţiei" (*Gehalt des Satzes*) putem face consideraţiuni despre raportul cauzal, despre dependenţa sau conexiunea necesară (*notwendige Zusammenhang*) dintre termenii propoziţiei şi, respectiv, semnificaţiile acestora (în manieră modernă).

Referinţa la conţinutul formelor logice nu este neapărat o manieră speculativă, deşi este frecventă la Hegel, în accepţia că, la el, conceptele sunt lucrurile însele. De fapt, referinţa la conţinutul propoziţiilor se face în orice context în afară de cel logic. Problema este însă aceea de a nu amesteca planurile (ontic şi logic), în cazul nostru, relaţional-factual şi predicativ-logic. Or, la Fichte se petrece acest lucru, şi chiar condiţionează apariţia neaşteptată a eului, fără nici o explicaţie prealabilă, *wie aus der Pistole geschossen*, căci

[70] É. Bréhier, *op. cit.*, p. 692.

[71] J.G. Fichte, *Grundlage...*, p. 92.

relaţionalul nedeterminat „=x", de provenienţă kantiană, cum s-a amintit deja, ar putea să se refere la orice, cum o sugerează „x". De ce tocmai la eu? Singura justificare a lui Fichte o constituie faptul că „x este *în* eu"[72]. Situaţie discutabilă, chiar dacă prin eu înţelegem tot ceea ce ţine de conştiinţă. Căci în minte, să zicem, avem doar noţiunile lucrurilor sensibile, şi nu lucrurile însele. Avem imaginea lui „x", dar nu semnul grafic.

Remarcăm faptul că interpreţii şi istoricii nu se referă, de regulă, la acest pas, la trecerea de la principiul identităţii, interpretat propoziţional, şi de la nedeterminatul „x", la eu. Aceasta, probabil, şi datorită abandonării de către Fichte însuşi a acestei maniere de introducere a eului[73]. Ueberweg, care urmează expunerea lui Fichte, comite chiar o eroare. El zice: *„Dieser Zusammenhang = x ist im Ich und durch das Ich gesetzt"*[74], în loc de *„x wenigstens ist im Ich, und durch das Ich gesetzt"*, cum zice Fichte. Or, între cele două enunţuri este o mare deosebire. „=x" este o *relaţie*, pe când „x" este o *entitate*. Până în zilele noastre se discută despre statutul relaţiilor, oscilându-se între caracterul lor ontic sau logic, perceptibil sau inteligibil etc. Dar nu relaţia este pusă în discuţie, ci entitatea, căci eul trebuie mai întâi să fie pentru a fi egal cu sine. Aici este viciul de procedură de care Hegel face abstracţie: deplasarea discuţiei din plan logic în plan ontic.

În rest, Ueberweg surprinde corect inversarea de planuri. „Nu propoziţia A = A determină faptul că eu sunt, ci mai degrabă invers (*vielmehr umgekehrt*)."[75] Ceea ce face discutabilă şi introducerea *categoriei de „realitate"*. „Are realitate orice asupra căruia poate fi aplicată propoziţia A = A."[76]

Hegel insistă asupra faptului că „principiul pur speculativ" al filosofiei kantiene rezidă în „deducţia categoriilor", iar în aceasta, „identitatea subiectului cu obiectul"[77]. Ceea ce la Kant nu s-a putut realiza („Această teorie (kantiană) a intelectului a fost ţinută de raţiune deasupra vasului de botez"), consideră Hegel, ar fi reuşit Fichte.

Aici este vorba, într-adevăr, de o deducţie, numai că nu orice deducţie este speculativă, chiar dacă se referă la categorii. Kant a dedus tabela categoriilor din tabela judecăţilor. Fichte procedează la fel, deducând eul din principiul identităţii interpretat judicativ, iar identitatea subiectului cu obiectul e dedusă din identitatea subiectului şi a predicatului în cazul aplicării propoziţiei „A = A" la

[72] *Ibidem*, p. 93.
[73] É. Bréhier, *op. cit.*, p. 692.
[74] F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 263.
[75] *Loc. cit.*
[76] J.G. Fichte, *Grundlage...*, p. 99.
[77] G.W.F. Hegel, *Deosebirea dintre...*, p. 129-130.

entitatea „eu", în forma „eu = eu", ceea ce coincide cu deducerea categoriei de „realitate". Dar şi eul ar putea fi considerat categorie, în măsura în care el nu se referă la nici un eu particular. La Fichte, eul nu este categorie, ci Absolutul, În-sinele.

Oricum, aici nu avem de-a face cu o deducţie logico-speculativă şi, am putea spune, nici măcar cu una logico-intelectivă sau logico-raţională, adică implicativă sau demonstrativă.

Făcând abstracţie de faptul că Fichte, în lucrarea citată (*Grundlage...*), nu porneşte de la eu, ci de la principiul identităţii interpretat judicativ-propoziţional, constatăm că din eu, ca Absolutul, poate să *urmeze* orice. Faptul că *urmează* „eu = eu" este *o aplicaţie* (*Anwendung*) a lui A = A, de unde *urmează* categoria de „realitate".

K.L. Reinhold remarcase corect, în ciuda protestelor lui Hegel, care îl învinuieşte de „trăncăneală şcolărească", faptul că Fichte şi, după el, Schelling, îşi postulează propriile lor idiosincrazii, pretinzând a fi înzestraţi cu un „simţ aparte", cu referinţă la intuiţia intelectuală (despre care chiar zicea Fichte că nu o posedă oricine), prin care ar dobândi conştiinţa de indivizi excepţionali, „în ale căror scrieri însăşi raţiunea pură îşi publică cunoaşterea sa activă şi acţiunea ei ştiutoare"[78]. Remarcă şi mai valabilă dacă ar fi fost adresată lui Hegel, care avea pretenţia că prin gura lui vorbeşte Spiritul Absolut.

Mai simplu spus, aici nu este vorba de nici o deducţie, de nici un fel. Şi tot Reinhold avea dreptate când afirma că în filosofia vremii exista o tendinţă „de transformare a filosofiei în ceea ce are formal în ea cunoaşterea, în logică". Aceasta, mai ales cu referinţă la „tendinţa de întemeiere a filosofiei", pe care o remarcă şi Hegel. Dar această tendinţă este dătătoare de seamă pentru o logică de tip deosebit, pentru o teorie corespunzătoare modului de gândire dialectico-speculativ, pe care nu-l aveau încă nici Reinhold, nici Fichte, cel puţin în privinţa punctului de plecare al întemeierii. În plus, trebuie spus că la Fichte nici nu este vorba, iniţial, de transformarea filosofiei în logică, ci de a lua ca punct de plecare un principiu logic. El nu face logică, ci *porneşte* de la logică. De ce? Fiindcă orice principiu al logicii tradiţionale era considerat, cel puţin de către Fichte, ca pur şi simplu cert, fără nici o altă motivare (*jeder Satz sei schlechthin, d.i. ohne allen weiteren Grund, gewiss*)[79]. Or, începutul trebuia să pornească de la ceva cert şi incontestabil. Numai că tocmai aici se apelează la lipsa de perspectivă dialectico-speculativă a intelectului şi a raţiunii, căci identitatea este a aceluiaşi cu sine, şi nu a contrariilor. De aici necesitatea interpretării judicative a raportului de identitate prin subiect şi predicat şi transpunerea lui pe plan ontic ca identitate între subiect şi obiect.

[78] *Ibidem*, p. 220.

[79] J.G. Fichte, *Grundlage...*, p. 93.

Perspectiva postulării eului prin intuiţie intelectuală nu avea aceeaşi certitudine decât printr-o transfigurare a eului subiectiv în eu absolut. Situaţie contestabilă, dar mai puţin jenantă decât cramponarea într-un principiu nespeculativ. Eul se pune pur şi simplu (*schlechthin*) pe sine. De ce? Fiindcă este *liber* să facă acest lucru. Mai mult, cum sugerează Hegel, fiindcă *aşa vrea*. „Eul fiind însăşi voinţa pură."[80] Cine nu este de acord cu acest lucru, înseamnă că nu este dotat cu facultatea numită „intuiţie intelectuală". Ceea ce nu înseamnă însă că cel care este de acord cu acţiunea postulată a eului are neapărat intuiţie intelectuală, ci că pur şi simplu *crede* ceea ce spune Fichte, şi Hegel însuşi recunoaşte că aici totul „depinde formaliter de credinţă"[81].

Continuarea se face în aceeaşi manieră. Se apelează la un al doilea principiu cert, la principiul noncontradicţiei, tot din logica tradiţională. Numai că acesta se consideră, faţă de primul, care era absolut necondiţionat, că ar fi necondiţionat după formă, dar condiţionat după conţinut. El este enunţat tot judicativ-propoziţional: „non-A nu = A" sau „~A nu = A", care se citeşte „non-A nu este A". Notaţia lui Fichte, luată ca atare, poate să conducă la interpretări greşite, de genul dublei negaţii[82], dacă „=" este considerat ca relaţie, şi nu ca prescurtare a lui „este".

Aşa cum A conduce la eu, non-A conduce la non-eu. Determinarea de conţinut a celui de-al doilea principiu rezidă în presupunerea primului act de punere de sine a eului. Formal, dacă „A este A", atunci „non-A nu este A", dar, pentru a fi realmente vreun A oarecare (x), trebuie ca eul, în care este x, să fie. Or, eul este, fiindcă se pune pe sine. Tot aşa, pentru a fi realmente un non-A oarecare (non-x), trebuie să fie un non-eu, în care să fie non-x. Nefiind altceva decât eul care se pune pe sine, non-eul nu poate fi decât pus tot de eu. De unde se conchide că eul îşi opune un non-eu. Non-eul, ca opus eului, este negaţia lui. Şi astfel se obţine *categoria negaţiei*.

Este evident că nici în acest caz nu este vorba de vreo deducţie, nici măcar de vreo trecere justificabilă de la primul la al doilea principiu, de la eu la non-eu sau de la categoria realităţii la cea a negaţiei. În plus, lucru trecut cu vederea de comentatori, dacă principiul identităţii presupune o raportare internoţională, nejudicativă, principiul noncontradicţiei presupune o raportare interjudicativă. Or, la Fichte ambele principii apar în formă judicativă. Din această cauză, el numeşte principiul (non)contradicţiei (*Satz des*

[80] G.W.F. Hegel, *Credinţă şi ştiinţă*, p. 120.

[81] *Ibidem*, p. 111.

[82] A. Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969, p. 572.

Widerspruchs) principiu al *opoziţiei* (*Satz des Gegensetzens*)[83]. Acesta este şi motivul pentru care metoda lui trebuie numită *antitetică*, şi nu *dialectică*, cum se face uneori. Într-adevăr, între „A" şi „non-A"; „x" şi „non-x"; „eu" şi „non-eu"; „realitate" şi „negaţie" nu poate fi vorba de contradicţie, căci acestea nu sunt judecăţi sau propoziţii.

Mai trebuie remarcat faptul că între categoriile „realitate" şi „negaţie" nu este prea evidentă opoziţia. Nici Kant nu vorbeşte despre vreo opoziţie în acest caz. După modelul „eu şi non-eu", aici ar fi fost vorba de „realitate" şi „irealitate" sau „non-realitate". Conştient de această situaţie, Fichte mai adaugă o pereche de categorii, pe care nu le numeşte însă ca atare, fiinţa (*Sein*) şi nefiinţa (*Nicht-Sein*). Prima, în legătură cu eul, care îşi pune în mod originar şi absolut propria sa fiinţă[84], şi a doua, în legătură cu ceea ce rezultă din forma consecuţiei de la fiinţa opusă la ne-nefiinţă, şi determină astfel obţinerea categoriei de „negaţie" (*so hat man die Kategorie der Negation*)[85].

Este interesant faptul că un comentator ca A. Trendelenburg, pe care l-a interesat în mod special problema categoriilor, nu remarcă perechea *Sein - Nicht-Sein*, prima fiind un intermediar între *eu* şi *realitate*, a doua, între *non-eu* şi *negaţie*. Dar acelaşi comentator consideră că Fichte se referă la toate categoriile lui Kant, în afară de *modalitate*[86]. Or, tocmai modalităţii îi sunt subordonate la Kant *Dasein* şi *Nichtsein*. Ueberweg îl omite pe *Sein*, dar îl menţionează pe *Nichtsein* ca intermediar al *negaţiei*. Oricum, se dovedeşte faptul că Fichte nu face o legătură directă între *realitate* şi *negaţie*, şi cu atât mai puţin încearcă o deducere a ultimei din prima, deşi pe plan ontic este vorba de acelaşi eu care se pune pe sine şi totodată se opune sieşi.

Aici intervin interpretările simplificatoare. Făcându-se abstracţie de aspectele logice de tip clasico-tradiţional, dar interpretate altfel de către Fichte, şi chiar de raportul presupus deductiv dintre categorii, tocmai de la Hegel citire, acţiunea (*Handlung*) este redusă la raportul opoziţional dintre eu şi non-eu. Iată cum se exprimă Hegel: „Ca să existe raportare este nevoie de doi, care însă aici sunt unul şi acelaşi. Eul este identic cu diferitul său, însă astfel încât deosebitul este nemijlocit acelaşi eu, identicul este deopotrivă deosebit; aceasta este deosebire sau diferenţă, care nu este deosebire sau diferenţă"[87]. Este evident însă că numai Hegel poate să vorbească în felul acesta.

[83] J.G. Fichte, *Grundlage...*, p. 105.

[84] *Ibidem*, p. 98.

[85] *Ibidem*, p. 105.

[86] A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Georg Olms Verlag, Hilderheim, 1979, p. 303.

[87] G.W.F. Hegel, *Prelegeri...*, p. 639.

Dar Fichte mai introduce un principiu, necondiţionat după conţinut, dar condiţionat după formă. În cazul acesta se porneşte de la ontic spre logic. Mai precis, de la raportul dintre eu şi non-eu. Aici se petrece o pendulare deloc speculativă, pe care Hegel o sancţionează fără menajamente. „În măsura în care este pus non-eul, nu este pus eul, căci prin non-eu este cu totul suprimat eul", zice Fichte, şi invers. Dar toate acestea se petrec în cadrul eului, care o dată se pune pe sine şi numai pe sine (după primul principiu), a doua oară se opune pe sine non-eului, iar a treia oară se suprimă pe sine prin non-eu sau suprimă non-eul, ambele făcând parte din eul însuşi. Hegel consideră că aici nu poate fi vorba de coincidenţă, de identitate a contrariilor, căci „Îndată ce apare unul dintre contrare, este nimicit celălalt".

Deoarece eul şi non-eul se opun în cadrul eului, se realizează un fel de „sinteză" a lor, în cadrul cărora ele se limitează reciproc (*sie werden sich gegenseitig einschränken*)[88]. În felul acesta apare a treia categorie, pe care Kant o numise *limitaţie*. Limitarea aceasta semnifică „parţialitate" (*Teilbarkeit*) şi, respectiv, „cantitativitate" (*Quantitätstähigkeit*). Se ajunge la formularea: „eu opun în eu eului parţial un non-eu parţial"[89], ceea ce ar ţine de principiul logic al raţiunii suficiente sau al temeiului (*Satz des Grundes*).

Hegel comentează astfel: „Sfera obiectivă infinită, opusul, nu este nici eu absolut şi nici non-eu absolut, ci e ceea ce înveleşte contrarele, ceea ce este umplut de factori opuşi care se află unul cu celălalt într-un astfel de raport, încât, pe cât de mult este pus sau afirmat unul din ei, tot pe atât de mult nu e pus celălalt, în măsura în care urcă unul, coboară celălalt"[90].

Datorită exprimărilor ambigue şi interferenţei de planuri, cele trei principii au fost preluate şi comentate în forme diferite. O primă variantă este aceea a principiilor logico-clasice: 1) principiul identităţii, 2) principiul non(contradicţiei) şi 3) principiul raţiunii suficiente (al temeiului), care s-au văzut a fi interpretate într-o manieră netradiţională. O a doua variantă, sugerată chiar de către Fichte, ar fi: 1) principiul identităţii, 2) principiul opoziţiei şi 3) principiul temeiului[91], dintre care al doilea are caracteristici antitetice, vizând opoziţii de tipul fiinţă-nefiinţă. Datorită modului de exprimare ambiguu, apare şi varianta clar ontologist-antitetică: 1) punere, 2) opunere, 3) determinare reciprocă (*Wechselbestimung*)[92]. Ultimul

[88] J.G. Fichte, *op. cit.*, p. 108.

[89] *Ibidem*, p. 110.

[90] G.W.F. Hegel, *Deosebirea dintre...*, p. 165-166.

[91] J.G. Fichte, *op. cit.*, p. 123.

[92] O. Spann, *Kategorienlehre*, Jena, 1924, p. 30-31.

termen i se datorește tot lui Fichte și este pus de către acesta în legătură cu *categoria relației*[93], ceea ce dublează categorial ultimul principiu (și limitație, și relație). Acestora li se mai adaugă și limitarea *cantității* prin *calitate*. Mai există varianta principiilor referitoare la acțiunea eului, care apare în două alternative, una cu enunțurile lui Fichte: 1) eul se pune pe sine însuși, 2) eul se pune pe sine ca non-eu și 3) eul opune în eu eului divizibil un non-eu divizibil. Hegel combină aspectele referitoare la acțiune cu cele enunțiative referitoare la eu: 1) primul principiu este autopunerea absolută a eului, 2) al doilea principiu este opunerea absolută sau punerea unui non-eu infinit, 3) al treilea principiu este unirea absolută a primelor două principii = „trei acte absolute ale eului"[94]. În fine, cea mai simplă variantă este: 1) eu, 2) non-eu și 3) eu și non-eu. La care se adaugă, firește, și varianta categorială: 1) realitate, 2) negație, 3) limitație.

Toate acestea dovedesc strădania lui Fichte de a justifica pe cât mai multe planuri activitatea eului. I s-au adus numeroase obiecții, de regulă referitoare la una dintre variantele menționate, făcându-se abstracție de celelalte. A. Weber, de exemplu, se simte îndreptățit să intervină în ultima variantă, considerând că „negației" trebuie să-i preceadă „afirmația"[95], ceea ce denotă poziția lui de tip logico-tradițional, pentru care prin „negație" se înțelege propoziție sau judecată negativă. Pentru astfel de interpretări este vinovat Fichte însuși, care face apel la principii logico-clasice. Dar se vede și aici, ce-i drept, nu la nivel judicativ, intenția de a justifica coexistența opușilor. Numai că aceștia nu mai au valențe logice.

Într-adevăr, considerate uneori chiar ca principii, eul și non-eul[96] n-ar avea nevoie de justificare logică, cel puțin clasico-tradițională. „Eul fichtean – zice Bréhier – este un monstru logic, este Absolutul care se limitează pe sine pentru a avea cu cine să lupte și, în cele din urmă, să învingă."[97] Fiind cu totul liber să facă ce vrea, eul procedează totuși în manieră antitetică, dar acest plan nu-și găsește o ilustrare convingătoare logică. „Metoda lui, cum s-a observat, devine arbitrară în detaliu și nefecundă..."[98] Aici era necesară o logică de tip dialectico-speculativ, pe care Fichte n-o întrezărește, așa cum nu i-a întrezărit nici pe plan gnoseologic facultatea corespunzătoare – speculațiunea.

Este aici un fel de oscilație între antitetică și dialectică, între planul ontic și cel logic. Pe plan antitetic pur, fără alte considerații, se poate

[93] J.G. Fichte, *op. cit.*, p. 131.
[94] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 164.
[95] A. Weber, *op. cit.*, p. 442.
[96] É. Bréhier, *op. cit.*, p. 693.
[97] *Ibidem*, p. 696.
[98] H. Höffding, *op. cit.*, p. 156.

considera că Fichte a reuşit să surprindă corect opoziţia, dar mai puţin identitatea opuşilor şi, respectiv, sinteza.

În fine, rămâne planul antiologic, categorial. Aici deficienţele sunt şi mai accentuate. Pornind de la Kant, primul şi al doilea termen al triadelor categoriale nu se dovedesc întotdeauna contrare. Deducerea lor unul din altul este iluzorie, necesită artificii şi tot felul de intermediare.

La Fichte apar, într-adevăr, cele trei planuri: antitetic, dialectic şi antiologic, dar ele nu sunt distinse cu stricteţe. La care se adaugă şi carenţele lingvistice, menţionate la începutul acestui capitol. Nu apare încă încercarea de exprimare adecvată a speculativului. Din această cauză, este greu de a reprezenta o schemă dialectico-speculativă adecvată concepţiei lui Fichte.

În orice caz, apare un prim termen care presupune o identitate a contrariilor (subiectiv-obiectiv), care, fiind eu, este mai mult subiectiv. Şi adesea Fichte pierde lingvistic semnificaţia eului absolut. Când spune: „Eu opun în eu eului parţial un non-eu parţial", este evident că primul „eu" se referă la „persoana mea". „Forma expunerii – zice Hegel – este incomodă: eul afirmă, astfel am mereu eul înaintea ochilor. Atunci îmi apare mereu eul meu empiric; aceasta este ceva absurd... Eul este şi o formă neîndemânatică, superfluă, care mută din loc punctul de vedere."[99]

Acest prim termen poate să fie principiu, judecată, teză sau entitate (eu) şi, respectiv, categorie, despre care nu ştim efectiv dacă trebuie privit unitar, ca identic cu sine sau ca identitate a contrariilor, cum tot sugerează Hegel. Lucru valabil şi despre al doilea termen: antiprincipiu sau alt principiu, judecată (antiteză), entitate (non-eu) sau categorie (negaţie, nefiinţă)? În plus, ca principiu, al doilea termen presupune două entităţi: eul şi non-eul. Numai în anumite interpretări antiteza este un singur termen, non-eul, care nu este însă antiteza, ci opusul eului. În fine, sinteza mai presupune şi parţialitatea.

Reprezentarea printr-o schemă de tip dialectico-speculativ a acestor situaţii ar conduce la introducerea unei viziuni care îi lipsea lui Fichte. Dovada o constituie şi consecinţa celui de-al treilea „principiu". Predominanţa non-eului implică limitarea sau determinarea eului prin non-eu, care constituie baza teoretică a doctrinei despre ştiinţă, pe când predominanţa eului implică limitarea şi determinarea non-eului prin eu, care constituie baza pentru doctrina practică a ştiinţei. Ceea ce coincide cu împărţirea tradiţională a filosofiei în teoretică şi practică.

Toate acestea dovedesc mai mult strădania lui Fichte de a trata speculativ şi, respectiv, dialectic filosofia, decât obţinerea unor

[99] G.W.F. Hegel, *Prelegeri...*, p. 647.

rezultate certe. Dovedesc mai mult încercarea de a deduce categoriile, decât deducerea lor. Cert este faptul că, din perspectiva lui, „nici o categorie nu mai poate fi concepută separat de celelalte", ceea ce presupune iminenţa raporturilor intercategoriale.

Este evident că Fichte nu se mai referă la stări de fapt, ci la acţiuni, chiar dacă acestea sunt acţiunile arbitrare ale eului. Că aceste acţiuni sunt constructive. Că lumea este concepută în devenire, iar ceea ce este obiectiv şi subiectiv are o sursă comună. Este eul de care Fichte nu reuşeşte să scape, dar pe care încearcă să-l ridice până la demnitatea Absolutului.

5. Antitetică absolută şi revelaţie la Schelling

Filosofia lui Schelling a fost criticată din mai multe puncte de vedere, cel mai important şi cel constant fiind legat de sursa principală de inspiraţie a acestuia, şi anume filosofia lui Fichte, adică de maniera antitetică speculativă de rezolvare, adesea arbitrară, a problemelor filosofice. Schelling reprezintă totuşi, ca şi Hegel, tendinţa filosofică a vremii de abordare a unor domenii care nu se mai pretau la interpretările simpliste bazate pe principiile rigide ale gândirii intelectiv-raţionale. Dar, ca şi Fichte, Schelling nu reuşeşte să scape total de canoanele raţiunii. Ceea ce va constitui un alt prilej de critică a filosofiei sale. Numai că lucrurile nu stau chiar atât de simplu, pentru faptul că filosoful german nu are, practic, un sistem încheiat, ci, dimpotrivă, o serie de sisteme, cu puncte de plecare diferite şi cu surse de inspiraţie diferite (din Fichte, Spinoza, Platon, neoplatonism, Leibniz, gnosticism ş.a.)[1]. În plus, filosofia lui Schelling poate fi împărţită în cel puţin şase perioade distincte, caracterizabile astfel[2]: 1) perioada dependenţei de Fichte, 2) perioada deosebirii dintre filosofia naturii şi filosofia spiritului, 3) perioada spinozistă sau a indiferenţei dintre ideal şi real, 4) perioada mitică legată de neoplatonism, 5) perioada teogoniei şi a cosmogoniei inspirată de Böhme, 6) perioada filosofiei pozitive. Mai ales criticii, dar şi mulţi dintre interpreţi, s-au referit în mod special la una sau alta dintre aceste perioade. Se remarcă aici faptul că primele cinci perioade, bogate în lucrări publicate, cuprind doar 14 ani (1795-1809), şi că în ultima perioadă (1809-1854), de 45 de ani, Schelling nu mai publică nimic semnificativ. Cursurile sale iau o turnură mistică, iar autorul acestora priveşte resemnat la succesul publicitar al lui Hegel, pe care l-a considerat întotdeauna ca pe un discipol. În realitate, el a fost profund afectat de pierderea soţiei sale (o intelectuală distinsă a vremii). Aceasta nu este, firește, o motivaţie, ci doar o explicaţie

[1] A. Schwegler, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1891, p. 398.

[2] *Cf. ibidem*, p. 399-434.

necesară totuşi asupra imaginii generale a filosofiei sale[3], dar mai ales asupra comportamentului său din ultima perioadă, asupra atitudinii sale faţă de Hegel şi nereuşitei sale încercări finale de a reveni pe arena disputelor filosofice[4].

Acestea sunt o parte dintre motivele pentru care Schelling este uneori total ignorat, fără să-i fie consacrat locul meritat, între Fichte şi Hegel[5], cu toate că ultimul a murit cu trei decenii înaintea lui. Se consideră, de asemenea, că Schelling n-a depăşit niciodată profunzimea conceptuală a lui Fichte[6], contestată şi ea, la rândul ei, atât pentru modalitatea de expunere, cât şi pentru excesul de fantezie[7].

Făcând abstracţie de primele sale lucrări, în care se dovedeşte fichtean, se poate considera că punctul de plecare al filosofiei lui Schelling îl constituie identitatea dintre subiectiv şi obiectiv. Motiv pentru care a şi fost numită „filosofia identităţii". Ceea ce este obiectiv în cunoaşterea noastră este *natura*, ceea ce este subiectiv se numeşte *eu* sau inteligenţă (*Intelligenz*)[8]. Termenul de „inteligenţă" are aici semnificaţia generală de gândire, nu de intelect (*Verstand*).

„Defectul filosofiei lui Schelling – consideră Hegel – este că punctul de indiferenţă al subiectivului şi obiectivului este situat la început, în frunte, că această identitate este stabilită în chip absolut, fără să se demonstreze că acesta este adevărul."[9]

Identitatea aceasta, ca şi „indiferenţa" despre care va vorbi ulterior, în perioada a treia[10], dintre subiectiv şi obiectiv, este o generalizare a identităţii dintre obiect şi subiect, proclamată de Fichte prin formula „eu = eu", în care eul este şi subiect, şi predicat. Schelling adoptă şi „intuiţia intelectuală" prin care ajunge Fichte la acest rezultat. Intuiţie pentru care unora le lipseşte organul cu care trebuie conceputǎ[11], ceea ce îl supără pe Hegel[12], ca şi caracterul ei arbitrar, de acţiune absolut liberă (*absolut freies Handeln*), care nu poate fi demonstrată, ci numai revendicată, care nu trebuie justificată, ci

[3] F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. III, Berlin, 1880, p. 271.

[4] H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1906, p. 174-175.

[5] O. Spann, *Kategorienlehre*, Jena, 1924, p. 34.

[6] R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, vol. I, Tübingen, 1921, p. 537.

[7] H. Höffding, *op. cit.*, p. 173.

[8] F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Verlag Philipp Reclam Jun., Leipzig, 1979, p. 10.

[9] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1964, p. 672.

[10] A. Schwegler, *op. cit.*, p. 414.

[11] F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 37.

[12] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 667.

postulată[13]. Aceasta, zice Hegel, înseamnă a întemeia cunoaşterea „pe ceea ce îi trece cuiva prin gând"[14].

Schelling însuşi consideră că a renunţat la intuiţia intelectuală[15]. Motivul acestei renunţări se datoreşte schimbării sale de viziune asupra transcendenţei, respectiv asupra Absolutului înlocuit cu divinitatea.

Transcendentul absolut, indiferent cum ar fi conceput (în funcţie de perioadele iniţiale ale filosofiei lui Schelling), ca eu, conştiinţă de sine, identitate absolută, indiferenţă, reprezintă „identitatea originară dintre gândire şi obiect", o identitate a opuşilor, care tinde să se despartă. Ea este generatoare de acţiune, de activitate (*Handlung, Tätigkeit*)[16]. Or, aceasta, ca şi eul originar, care este etern şi infinit, va fi eternă şi infinită. Mai mult, eul însuşi, identitatea originară este „activitate originară, infinită": Absolutul este deci o unitate originară dinamică, o „devenire infinită" (*ein unendliches Werden*)[17]. Ceea ce înseamnă că, cel puţin pentru cunoaşterea umană, nu se poate menţine ca atare.

În spiritul intelectului, se tinde spre despărţirea identităţii originare în două direcţii: în care primează subiectivul faţă de obiectiv, şi invers, în care primează obiectivul. Acestor două tendinţe, cărora le corespund gândirea şi natura, trebuie să li se consacre două ştiinţe distincte. Prima este filosofia, a doua, ştiinţa naturii. Numai că, în spirit speculativ, cele două tind, la rândul lor, către identitatea originară. Adică filosofia tinde, „plecând de la subiectiv ca factor prim şi absolut, să producă din sine obiectivul", iar ştiinţa naturii, invers. În cazul al doilea, cum remarcă şi Hegel, nu mai avem de-a face cu o simplă „ştiinţă a naturii", ci cu *filosofia naturii*. Natura însăşi tinde spre gândire, iar formele sale evoluează spre om şi conştiinţa de sine a acestuia.

Este discutabilă, firește, *producerea* ca atare a obiectivului de către subiectiv şi invers, dar în mod special a existenţei din gândire. Asupra acestei probleme revine Schelling însuşi. El consideră că Hegel este cel care a exagerat acest lucru. Pornind de la gândire către existenţă, el a subordonat existenţa gândirii, pe când Schelling n-ar fi urmărit acest lucru. „Hegel nu-mi poate reproşa insuficienţa unei demonstraţii pe care n-am intenţionat s-o fac vreodată, ci doar că nu am spus destul de categoric că în genere nu mă ocup de problema

[13] F.W.J. Schelling, *loc. cit.*

[14] G.W.F. Hegel, *loc. cit.*

[15] F. Engels, *Schelling despre Hegel*, în *Scrieri din tinereţe*, Editura Politică, Bucureşti, 1968, p. 385.

[16] F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 42.

[17] *Ibidem*, p. 49.

existenţei."[18] În realitate, este vorba de o schimbare a opticii lui Schelling, după care propria sa „filosofie a identităţii", pe care ar fi continuat-o Hegel, concentrându-şi atenţia „mai ales asupra metodei", nu ar fi decât o „filosofie negativă", pentru care nu prezintă importanţă faptul că ceva există sau nu. „Ea nu ştie dacă lumea există; ştie numai că, dacă lumea ar exista, atunci ar trebui să aibă cutare şi cutare însuşiri." Ceea ce contează aici este „consecvenţa logică", iar ceea ce se obţine nu poate fi existenţa ca atare, ci doar o „existenţă logică". Ce-i drept, Hegel îi reproşează lui Schelling (cel de dinainte de 1830) tocmai faptul că „în expunerea sa şi în dezvoltările sale n-a ajuns la ceea ce se numeşte tratare logică", că pretutindeni îi „lipseşte demonstraţia", că „logicul înaintării nu este dezvoltat" ş.a.m.d. Ceea ce, din nou, Schelling n-a intenţionat, şi nici n-a realizat vreodată. Mai mult, el îi reproşează lui Hegel atât excesul de logică: „a te retrage în sfera gândirii pure înseamnă a părăsi orice fiinţare în afara sferei gândului", cât şi prioritatea acordată de acesta, în cadrul sistemului, logicii.

Făcând abstracţie pentru moment de varianta finală a filosofiei lui Schelling, ca şi de cea timpurie din *Sistemul idealismului transcendental* (1801), în care sistemul cuprindea: filosofia teoretică, filosofia practică, teleologia şi filosofia artei, reţinem cele două compartimente: filosofia identităţii şi filosofia naturii. Raportarea acestora, care pare arbitrară, ca multe din consideraţiile lui Schelling, s-a dovedit totuşi rodnică. Tendinţa de apropiere reciprocă dintre gândire şi natură, considerate de obicei numai în opoziţie, face ca şi cele două discipline filosofice să urmărească scopuri comune. Filosofia identităţii ar trebui să tindă spre transformarea inteligenţei în natură, iar filosofia naturii, spre transformarea naturii în inteligenţă. „Aşa cum ştiinţa naturii produce idealismul din realism, întrucât spiritualizează legile naturii adăugând formalul materialului, la fel şi filosofia (numită în această perioadă „transcendentală") transformă realismul în idealism, prin aceea că materializează legile inteligenţei în legi ale naturii sau adaugă formalului materialul."[19]

Schelling, dezinteresat de aspectele metodologice, logic-formale, şi interesat numai de conţinut, nu vorbeşte explicit despre schema dialectico-speculativă pe care o transferă de la una la cealaltă. Poate din cauza simplităţii acesteia, poate pe motivul preluării ei de la Fichte, care nu era însă, nici el, prea explicit. În orice caz, nu mai apar denumirile uzuale de „teză", „antiteză" şi „sinteză". Schelling vorbeşte despre identitate absolută, despre opoziţie originară şi despre sinteză relativă.

[18] Citat dintr-o conferinţă de la Berlin reprodusă de F. Engels, în *op. cit.*, p. 385.

[19] F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 21.

Nu este clară trecerea de la identitate la opoziţie, iar prin „indiferenţă" – termen la care va renunţa ulterior – se presupune coexistenţa opuşilor. Acelaşi lucru este presupus şi de aşa-numitul „suflet al lumii", ca unitate a naturii şi a inteligenţei, care conduce până la urmă la considerarea naturii ca inteligentă[20], temă abordată iniţial în termeni fizicali, pornind de la oxigen ca principiu întineritor al lumii[21]. Sufletul lumii este ceea ce întreţine în genere „dedublarea prin polaritate", căci la Schelling opusele nu sunt de aceeaşi putere, unul este pozitiv şi altul – negativ. Ceea ce înseamnă o depăşire a opoziţiei de tip fichtean a eului cu sine. Nici sinteza nu înseamnă o simplă combinare sau reunire a opuşilor, ci mai degrabă o echilibrare a lor. Intervin deci nuanţe, dar, mai ales la nivel categorial, se revine la triada fichteană, însă cu punctul de plecare tot nelămurit.

Categoria fundamentală este *relaţia*, aleasă intenţionat pentru faptul că fiecare termen al relaţiei presupune un *corelat*: substanţă-accident, cauzalitate-dependenţă în acţiune reciprocă. Or, acestea se comportă pornind de la dualitate: „primele două sunt opuse, a treia este sinteza lor"[22].

Datorită modului de exprimare şi al schimbărilor de planuri, cu toate că se recunoaşte postularea de către Schelling a „polarităţii şi dualismului" ca primul principiu al unei teorii filosofice a naturii, apare uneori tentaţia de a considera că acesta ar opera cu „dedublarea unului" (*Entzweiung des Einen*), care ar conduce la „reunirea" (*Wiedervereinigung*) opuşilor[23]. Dar aceste expresii nu apar la Schelling.

Cert este doar faptul că, într-un fel sau altul, în procesul producerii obiectivului sau subiectivului apar întotdeauna *trei* acte, *trei* momente, *trei* etape ş.a.m.d. Categorial, această înlănţuire triadică este revendicată de la Kant[24]. În tabela categoriilor sale, întotdeauna primele două din fiecare clasă se opun, iar a treia este reunirea lor. Problema era, în maniera lui Fichte, de a perpetua „producerea", adică de a nu opri procesul la prima sinteză. Pentru aceasta, se consideră că sinteza trebuie să fie numai *relativă*[25]. „Din imposibilitatea de a suprima opoziţia absolută, pe de o parte, şi din necesitatea de a o suprima, pe de alta, se va naşte un produs, dar în acest produs opoziţia nu poate fi suprimată în mod absolut, ci numai parţial; în

[20] F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 275.

[21] É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II, fasc. III, Librairie Felix Alcan, Paris, 1932, p. 714.

[22] A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1979, p. 323.

[23] K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, vol. II, Leipzig, 1903, p. 334.

[24] F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 135.

[25] *Ibidem*, p. 137.

afara opoziţiei suprimate prin acest produs se va găsi o opoziţie încă nesuprimată, care poate fi suprimată mai departe într-un al doilea produs" ş.a.m.d. „Fiecare produs precedent întreţine opoziţia care constituie condiţia celui ce urmează."[26] Dar aceasta înseamnă că al treilea moment nu mai este pur sintetic. Cel puţin, în acest context de suprimare a opoziţiei. Căci „opoziţia renaşte în fiecare moment şi este de asemenea suprimată în fiecare moment". Opoziţia este cea care garantează perenitatea mişcării. Opoziţia este originară (*ursprüngliche Gegensatz*), ea nu poate fi suprimată decât într-o sinteză infinită, adică în cadrul unui proces fără sfârşit.

Lipsa consideraţiilor formale asupra acestui „mecanism de producere" poate să conducă la diferite interpretări, dar îi lasă şi autorului un câmp larg de desfăşurare, fără restricţii sau canoane logice, pe care să fie nevoit ulterior să le şi respecte.

Chiar Hegel, încercând o explicitare a mecanismului antitetic triadic al lui Schelling, îi atribuie, de exemplu, cel puţin ca „reprezentare pe care n-a realizat-o în mod logic determinat", transformarea opusului în contrariul său: „ar fi trebuit să se arate în ce priveşte finitul însuşi că acesta conţine în el opoziţia şi se transformă în infinit"[27], ceea ce Schelling respinge principial: „însă cei doi factori extremi ai opoziţiei nu pot trece niciodată unul în celălalt"[28].

În ciuda acestor impedimente, care dovedesc un regres nu numai faţă de Fichte, dar chiar şi faţă de Kant[29], mai ales prin pierderea distincţiilor dintre intelect, raţiune şi speculaţiune, Schelling va obţine rezultate spectaculoase în filosofia naturii, în ceea ce a numit el însuşi *fizică speculativă*. Ceea ce aplică el aici ar ţine de „mecanismul producerii", numit anterior al inteligenţei (*Intelligenz*), care ar ţine de „raţiunea absolută" (*absolute Vernunft*) a „indiferenţei totale între subiectiv şi obiectiv" – indiferenţă care i-a trezit repulsie lui Hegel, şi care se realizează pe diferite trepte ale naturii ca *potenţe* ale subiect-obiectului.

De data aceasta, Schelling se inspiră din lucrările unor scientişti ai vremii[30], de la care şi împrumută ideea de „potenţă" (de la Eschenmayer), şi chiar ideea de procesualitate naturală evolutivă, care justifică, de altfel, necesitatea gândirii speculative independent de consideraţiile filosofice despre transcendenţă.

Schelling se avântă fără reţineri în domeniul fizicii, de exemplu, pe care îl consideră o ilustrare comodă a „metodei de producere", respectiv de „deducere" a materiei[31].

[26] *Ibidem*, p. 138.

[27] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 673.

[28] F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 137.

[29] R. Kroner, *op. cit.*, p. 537.

[30] K. Vorländer, *op. cit.*, p. 334, şi F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 284 sq.

[31] F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 101 sq.

Pe plan fizic, Schelling consideră că opoziţia se realizează prin forţe. Urmându-l pe Kant, el vorbeşte despre două forţe: de atracţie şi de respingere. Este interesant că forţa de bază, considerată pozitivă, este forţa de respingere sau expansiune (*Expansivkraft*), despre care se vorbeşte în fizica actuală abia în ultimele decenii, ca fiind a cincea forţă (faţă de cea de atracţie, electromagnetică, de interacţiune tare şi de interacţiune slabă). „Numai demonstraţia transcendentală – consideră el – arată că materiei îi revine o astfel de forţă expansivă infinită." Mai mult, anticipând ipoteza *big-bang*-ului, el consideră că expansiunea se produce în toate direcţiile. Opusă acestei forţe este *atracţia*, considerată forţă negativă, care nu trebuie confundată cu gravitaţia, cum se petrece la Kant. Atracţia limitează respingerea şi acţionează într-o singură direcţie, inversă faţă de expansivitate. Este vorba aici de aplicarea unei scheme dialectico-speculative generale. O spune chiar Schelling: „raportul dintre cele două forţe este acum acelaşi cu raportul dintre activitatea obiectivă şi cea subiectivă"[32]. În consecinţă, conform schemei triadice, trebuie să intervină „o a treia forţă care le sintetizează pe cele două şi corespunde activităţii sintetice a eului în intuiţie". Pe baza celor trei forţe fundamentale sunt „deduse" apoi cele trei dimensiuni ale materiei. În legătură cu prima dimensiune a materiei, *lungimea*, este „dedus" *magnetismul*, ca o funcţie a materiei în genere prin predominanţa forţei negative de atracţie, care acţionează la distanţă. „Dacă forţa negativă este limitată ea însăşi, ia naştere o limitare a limitării." Polul negativ şi polul pozitiv al magnetului produc şi un punct intermediar nul, prin intermediul căruia se extinde forţa expansivă, „care va adăuga astfel la dimensiunea lungimii pe cea a *lăţimii*"[33]. Este al doilea moment în construcţia (producerea) materiei, care „este reprezentat în natură prin *electricitate*". De a treia dimensiune, *grosimea*, este legat „al treilea moment al construcţiei, desemnat în natură prin *procesul chimic*"[34].

Este evidentă aici aplicarea schemei dialectico-speculative triadice, cum o spune şi autorul: „În prima etapă a conştiinţei de sine au putut fi diferenţiate trei acte, aceste trei acte par să se regăsească în cele trei forţe ale materiei şi în cele trei momente ale construcţiei sale. Aceste trei momente ale construcţiei ne oferă trei dimensiuni ale materiei, iar acestea, trei trepte ale procesului dinamic. Este foarte natural să ajungem la ideea că sub aceste forme diferite se repetă mereu numai una şi aceeaşi triplicitate"[35]. Dar este oare corect să se procedeze aşa?

[32] *Ibidem*, p. 103.
[33] *Ibidem*, p. 108.
[34] *Ibidem*, p. 109.
[35] *Ibidem*, p. 110.

Aici intervin *riscurile* oricărei aplicări de scheme rigide, dar *uneori* intervin şi *avantaje* nesperate. Primele riscă să discrediteze metoda, să introducă structuri cu totul arbitrare în domenii, ca cel fizic, în care acestea pot fi verificate. Ultimele pot conduce la descoperiri sau invenţii remarcabile.

Mai concret, postularea schematică a unei forţe de respingere, chiar în completarea lui Kant, cu determinaţii considerate „fanteziste" până spre zilele noastre, este un merit al acestui tip de aplicaţii. Postularea unei a treia forţe, pentru care autorul n-a găsit nici o denumire, rămâne încă discutabilă, cu toate că şi aceasta, într-o altă variantă mai târzie, după aprecierea lui Hegel, deşi distanţa este de numai un an (1801, faţă de 1800)[36], ca sinteză a forţelor de atracţie şi expansiune, care produce *lumina*, sugerează forţa electromagnetică. Kant s-a rezumat la două forţe şi la echilibrul lor. Cele trei dimensiuni ale materiei păreau evidente oricui, dar astăzi se vorbeşte şi de a patra dimensiune. Legătura forţelor cu dimensiunile este fantezistă, ca şi legătura ultimelor cu magnetismul, electricitatea şi procesul chimic. Mai ales că în varianta din 1797 apăreau o altă ordine şi alte entităţi: căldură, lumină, electricitate, magnetism[37]. Cert este însă faptul că Schelling, pe baza polarităţii şi a dualismului, pe care nu le consideră ca „termeni fizicali, ci ca principii universale ale naturii", stabileşte prioritar legătura dintre pozitivitate şi negativitate în cazul electricităţii (faţă de Al. Volta)[38], ca şi legătura dintre magnetism şi electricitate (faţă de H.C. Oersted) – ultimul fiind considerat chiar un adept al filosofiei naturii a lui Schelling[39], ca şi alţi naturalişti de renume, ca: K.F. Burdach, L. Oken, K.G. Carus, H. Steffens, G.H. Schubert[40]. Schelling n-a făcut niciodată caz de aceste „priorităţi teoretice", el abandonând total preocupările de filosofia naturii. Or, descoperirile ştiinţifice ulterioare ar fi trebuit să-l stimuleze pe această linie şi să fie utilizate de el ca argumente. Dar el atrage atenţia în prelegerile de la Berlin că pe atunci nu-l interesa existenţa efectivă, deci natura ca atare, şi face referinţă la volumul al II-lea din *Zeitschrift für spekulative Physik*, nr. 2. Aici, el vorbeşte, într-adevăr, nu despre existenţă, ci numai despre *posibilitatea* ei. Despre *potenţele naturii* (*Potenzen der Natur*), nu despre natură ca atare; despre principii universale, nu despre cazuri concrete, dintre care, în ciuda celor spectaculare amintite,

[36] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 680.

[37] F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (ed. I, 1797), ed. a II-a, Landshut, 1803, p. XIII-XIV.

[38] K. Vorländer, *op. cit.*, p. 334.

[39] F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 284.

[40] A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1886, p. 454.

majoritatea i-ar fi infirmat expunerea. Principial, însă, atunci era vorba numai despre o „construcţie logică a existenţei". „Filosofia negativă, care nu ţine cont de realitate, şi-o imaginează doar aşa cum ar trebui să fie. Ea exclude din trecutul istoric şi din prezent ceea ce nu se potriveşte reprezentării conceptuale, iar situaţia este cu atât mai arbitrară în privinţa viitorului."[41] „Dacă principiul filosofiei negative este gândirea care precede orice fiinţare, atunci principiul filosofiei pozitive este fiinţarea care precede orice gândire."[42] Răzbat din aceste consideraţii referinţele indirecte la filosofia lui Hegel, care pornea de la logică spre filosofia naturii. Ni-l putem imagina pe Schelling asistând la desfăşurarea sistemului hegelian, pe care îl considera o „continuare" a filosofiei sale a identităţii, cu înaintarea sa triadică, ceva mai consecventă, ceva mai evidentă, dar care sfârşea, până la urmă, cu identificarea procesului logico-deductiv nu numai cu întreaga lume, ceea ce încercase şi el să facă, dar chiar cu Dumnezeu, care, în felul acesta, îşi pierdea semnificaţia de absolut, de transcendent, de inconceptibil. El devenea raţiunea însăşi, care este şi la dispoziţia omului, care se cunoaşte (gândeşte) pe sine, şi anume exact în modul în care gândeşte Hegel. Ce-i drept, o gândire dialectico-speculativă, dar care opera tot cu noţiuni, judecăţi şi raţionamente, şi pe care Hegel o numeşte tot raţiune. Dacă absolutul însă nu mai este conştiinţa de sine sau eul, ci Dumnezeu, adică absolutul real, atunci acesta este „punctul de plecare anterior oricărei gândiri, este existentul necondiţionat", pe care Schelling îl numeşte şi „monadă propriu-zisă, adică ceea ce rămâne, ceea ce se găseşte deasupra oricărui principiu"[43].

Este vorba aici de o reabilitare a divinităţii, a absolutului, numai că terminologia nu este adecvată. A numi divinitatea „monadă" este un mod de a face apel la reprezentare. De altfel, Schelling se întreabă în continuare dacă această fiinţă imemoriabilă (*unvordenkliche Sein*) nu are cumva vreun opus (*Gegensatz*), dacă nu are cumva „vreo dialectică". Ceea ce înseamnă o introducere ilicită a unei modalităţi de gândire într-un domeniu considerat „anterior oricărei gândiri". Este vorba exact de maniera în care autorul introducea probleme de logică, uneori din gândirea obişnuită, în domeniul fizicii, cum îl acuză Hegel: „el a introdus în natură forme de-ale conceptului, de-ale raţiunii; astfel, în magnetism, Schelling a introdus forma silogismului"[44].

[41] F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, în *Werke*, vol. VI, München, 1959, p. 414.

[42] *Cf.* F. Engels, *op. cit.*, p. 419.

[43] F.W.J. Schelling, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie*, în *Werke*, vol. VI, München, 1959, p. 729.

[44] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 665.

În domeniul transcendenţei va introduce „forma dialecticii": opoziţia şi triada. Numai că va face lucrul acesta la fel de tacit ca şi în fizică. Va introduce, de asemenea, şi celebrele sale „potenţe", deşi în filosofia pozitivă este vorba, principial, de existenţe.

Cu toate acestea, el distinge domeniul transcendenţei, cel puţin al celei divine, de „domeniul gândirii necesare", de domeniul lui „aşa ar trebui să fie". Aici, consideră el, ne găsim în „domeniul libertăţii, adică în domeniul gândirii speculative propriu-zise"[45]. Ceea ce este corect, numai că domeniul acesta al „libertăţii", despre care vorbea şi Fichte, este greu de plasat înainte de existenţa a cuiva care să fie liber, şi faţă de cine să fie liber? Este vorba, şi aici, mai degrabă de libertatea pe care şi-o îngăduie autorul, nu numai de a vorbi despre ceea ce ar trebui să tacă, cum va zice mai târziu Wittgenstein, ci de a vorbi „ce-i trece prin minte", şi chiar într-o manieră deloc speculativă. Mai precis, într-o interpretare intelectiv-raţională a speculaţiunii. „A gândi speculativ – zice Schelling – înseamnă a căuta posibilităţile prin care poate fi realizat un scop în ştiinţă. Acestea sunt nemijlocit numai posibilităţi care trebuie să se dovedească la urmă ca realităţi, ca în silogismul ipotetic: ceea ce este în premisă ipotetic, devine în concluzie un adevăr dovedit."[46] Iar Schelling introduce ilicit, şi în acest domeniu, „forma silogismului", adică forma de bază a raţiunii, cu adaosul că o face şi incorect, căci, dacă se ţine cont de principiul *ex falso sequitur quodlibet*, concluzia adevărată nu garantează nici adevărul, şi nici îndreptăţirea premisei. Aceasta este şi cauza pentru care silogismele demonstrative nu sunt ipotetice. Ceea ce nu înseamnă totuşi că Schelling reduce speculaţiunea la raţiune, ci, dimpotrivă, contrar lui Hegel, el consideră că raţiunea este neputincioasă în domeniul transcendenţei şi chiar al existenţei propriu-zise, căci „raţiunea nu este singura sursă de cunoaştere"[47].

Trebuie remarcat faptul că Schelling întreprinde, în această fază finală a gândirii sale, o adevărată *critică* a raţiunii (*Vernunft*), dar fără nici o referinţă la marea critică a raţiunii pure făcută de Kant şi la distincţiile acestuia dintre sensibilitate, intelect, raţiune şi speculaţiune, deşi foloseşte adesea ultimul termen. Toate consideraţiile sale sunt referinţe indirecte la Hegel, care îngloba şi speculativul în raţiune, respectiv în „raţiunea pozitivă". Schelling respinge, în acest spirit, „doctrina după care raţiunea este totul, iar Dumnezeu nu este decât această raţiune existentă"[48] – ceea ce corespunde filosofiei lui Hegel. Tot cu referinţă la Hegel se explică şi

[45] F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 736.

[46] *Ibidem*, p. 737.

[47] F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, p. 389.

[48] *Ibidem*, p. 415.

afirmaţia că „cea mai mare şi mai puternică parte dintre lucruri este neraţională". „Raţiunea nu poate să fie decât raţiune; ea nu poate să facă din sine contrariul ei", cum se petrece în sistemul lui Hegel. „A considera că existenţa lui Dumnezeu coincide cu existenţa raţiunii, că ar fi vorba doar de un Dumnezeu raţional, ar însemna să considerăm că Dumnezeu nu poate să fie deasupra raţiunii (*über die Vernunft*)"[49], cum sunt, de exemplu, eroismul, curajul, iubirea şi, mai ales, *credinţa*.

Pare straniu că Schelling numeşte „credinţă" (*Glaube*) acea facultate a gândirii căreia i se spunea „speculaţiune". Dar nu trebuie uitat cadrul teologic în care se desfăşoară filosofia sa din această fază. Există ceva suprarațional, care nu este numai divinul, deşi numai acestuia ar trebui să-i revină calificativul de *supra*-raţional. În orice caz, credinţa, în această concepţie, nu este *cunoştinţa*, ca punct final al oricărui proces cognitiv, căci „ea presupune certitudinea depăşirii oricărei îndoieli"[50].

Din punct de vedere ontic, credinţa se referă la un mister (*Geheimniss*), la o taină inaccesibilă gândirii obişnuite, comune (*das gemeine Denken*), „pe de o parte datorită grandorii lucrului, pe de alta, mărginirii sufletului uman"[51].

În legătură cu *misterul*, Schelling vorbeşte despre „voinţa divină" (*göttliche Wille*), care este cu totul liberă, ceea ce aminteşte de libertatea absolutului la Fichte. Faţă de aceasta, care era cu totul arbitrară, voinţa divină la Schelling este doar misterioasă şi suprarațională. Unul dintre aceste mistere îl constituie *revelaţia*, respectiv „actul exterior conştiinţei prin care Dumnezeu, cauza cea mai liberă, se oferă, nu în mod necesar, ci prin voinţă liberă, conştiinţei umane"[52]. Revelaţia este singura modalitate prin care putem obţine cunoştinţe despre Dumnezeu. Ea constituie şi punctul de plecare al credinţei. Este „o sursă de cunoaştere specială, aparte şi deosebită (*eigne und besondere*)"[53]. Este, într-adevăr, o sursă specială, dar aici nu este vorba de revelaţia filosofică, ci de *revelaţia mistică*, şi anume de cea creştină. Caracterul ei *exterior* se datoreşte provenienţei din afara minţii umane. Revelaţia este aici o manifestare a voinţei divine, independent de voinţa umană, o manifestare prin faptă (*That*) a divinităţii, prin împlinirea, prin îndeplinirea (*Ausführung*) ei. Altfel, voinţa divină rămâne în faza de mister, asupra căruia se poate doar medita (*nachdenken*)[54].

[49] *Loc. cit.*
[50] *Ibidem*, p. 406-407.
[51] *Ibidem*, p. 408.
[52] *Ibidem*, p. 395.
[53] *Ibidem*, p. 398.
[54] *Ibidem*, p. 403.

Aici Schelling este foarte aproape de sensul filosofic al speculaţiunii care se bazează pe „meditaţii" (*meditationes*), dar, în cazul revelaţiei creştine, meditaţia nu poate să conducă la nici un rezultat, căci cunoaşterea este a lui Dumnezeu, iar acesta este transcendent, este exterior cunoaşterii umane. El nu se revelează la comanda noastră sau la străduinţele noastre gnoseologice (chiar meditative). Numai revelaţia mistică indiană, care este *transcendentală* (adică *dincoace* de noi, în tainiţele sufletului nostru), poate fi „trezită" prin procese psihice meditative şi chiar obligată să apară. Pe când „taina legăturii dintre Dumnezeu şi Hristos, între Tatăl şi Fiul, a fost revelată întregii lumi prin apariţia lui Hristos"[55], deci nu unor meditativi, şi cu atât mai puţin la dorinţa acestora. În orice caz, actul acestei apariţii (*Erscheinung*) ar fi fost imposibil de conceput *a priori*[56].

Chiar după ce această voinţă a fost revelată, ea a rămas doar parţial conceptibilă, respectiv „cunoscută prin raţiunea pură". „Părţile esenţiale ale înfăptuirii sale sunt inteligibile (*verständlich*) numai parţial, căci ea în sine transcende (*hinausgeht*) conceperea umană. Ea depăşeşte (*übertrifft*) conceptele umane."[57] Aici se observă din nou lipsa de distincţie dintre raţiune şi intelect, dar şi a preciziei în legătură cu ceea ce le depăşeşte, căci nu este vorba numai de aspectul ontic al transcendenţei. O spune chiar Schelling, referindu-se şi la Platon, care vorbea despre *mirarea* (*to thaumazein*) în legătură cu ceea ce este în afară şi deasupra înţelegerii şi a cunoaşterii necesare, obişnuite. Chiar suprarațională fiind, revelaţia nu este totuşi de negândit (*unbegreiflich*)[58], doar atât că ceea ce constituie „conţinutul unei cunoştinţe supraraționale nu poate să apară în mintea omului, dacă nu i-a fost revelat în prealabil". Depăşirea gândirii comune se manifestă prin încălcări ale principiului noncontradicţiei; în cazuri când despre unul şi acelaşi se afirmă şi se neagă ceva simultan, infinitul se revelează în forma finitului, sau nemărginitul – în forma mărginitului[59]. Dar toate acestea sunt caracteristicile gândirii dialectico-speculative, pe care Schelling nu le numeşte însă ca atare.

Schelling surprinde şi aspectele *temporale* ale transcendenţei: „Conţinutul revelaţiei nu este altceva decât o istorie mai elevată care se întoarce până la începutul lucrurilor şi se extinde până la sfârşitul acestora"[60]. Filosofia revelaţiei are menirea de a explica această istorie, de a exprima şi de a face inteligibilă revelaţia.

[55] *Loc. cit.*
[56] *Ibidem*, p. 404.
[57] *Loc. cit.*
[58] *Ibidem*, p. 416.
[59] *Ibidem*, p. 417-418.
[60] *Ibidem*, p. 422.

Toate acestea dovedesc un progres pe linia conştientizării speculativului, dar şi limita clară de concepere a unei facultăţi distincte a gândirii speculative, faţă de intelect şi raţiune. Aceasta, din cauza caracteristicilor specifice ale revelaţiei mistice creştine.

Dar Schelling nu se rezumă la aceste consideraţii, la „explicitarea" revelaţiei creştine, a revelaţiei cosmice a începutului din *Vechiul Testament*, a revelaţiei prin apariţia lui Iisus Hristos şi a revelaţiei (*apokalypsis*) sfârşitului din *Noul Testament*. El cade pradă ispitei de a vorbi despre ceea ce consideră el că ar fi fost înaintea începutului şi despre ceea ce va fi în continuarea sfârşitului. Maniera va fi aceeaşi pe care el însuşi a combătut-o ca ţinând de filosofia negativă: reintroducerea potenţelor şi a jocului triadic cu opoziţii şi sinteze arbitrare. Este partea cea mai penibilă a doctrinei sale, care i-a nemulţumit şi pe filosofi, şi pe teologi.

Absolutizând metoda, Schelling o aplică până şi lui Dumnezeu. Nu numai natura şi omul sunt în devenire, ci şi Dumnezeu însuşi, care, cel puţin în lucrarea *Weltaltern* (1815), se comportă după schema lui Hegel, dar în trei potenţe: nefiinţa, ca germene primitiv, fiinţa şi unitatea fiinţei şi a nefiinţei. Fiecare dintre aceste potenţe ar vrea să se realizeze prin „refularea pe rând a celorlalte două", într-un fel de rotaţie, ceea ce face necesară intervenţia unei voinţe supreme, chiar a unei supradivinităţi (*Übergottheit*). Toată această „teogonie" este străină de imaginea statică a divinităţii în teologia creştină[61].

În alt context, de aplicare a raportului de opoziţie la conceperea divinităţii ca fiinţă infinită, Schelling consideră că „trebuie să existe în Dumnezeu ceva care să nu fie Dumnezeu, dar care ar putea să devină Dumnezeu". „În esenţa divinităţii ar exista o opoziţie primordială a unui fond obscur şi iraţional...", ceea ce conduce la justificarea răului. „Dacă Dumnezeu ar fi prevenit răul, şi-ar fi suprimat propria sa personalitate, căci, dacă n-ar fi existat răul, ar fi trebuit ca Dumnezeu însuşi să nu mai existe!", ceea ce îl determină pe istoricul filosofiei, care citează aceste afirmaţii ale lui Schelling, să afirme că opera acestuia este un „amestec de profunzime şi de fantezie"[62], considerată uneori chiar „nesănătoasă"[63].

Mai ales la ultimul aspect, Schelling n-a putut să renunţe niciodată. În *Filosofia revelaţiei*, distinge în Dumnezeu: a) fiinţa oarbă necesară sau fiinţa imemorială, b) cele trei potenţe ale esenţei divine: voinţa inconştientă drept cauză materială a creaţiei, cauza chibzuită, drept cauză eficientă, şi unitatea ambelor, drept cauză finală, c) cele trei persoane care rezultă din depăşirea fiinţei imemorabile: tatăl,

61 É. Bréhier, *op. cit.*, p. 725-726.

62 H. Höffding, *op. cit.*, p. 172-173.

63 K. Vorländer, *op. cit.*, p. 340.

fiul şi spiritul, iar în creştinism distinge trei epoci: a) catolică, petrină, de la apostolul Petru, b) protestantă, de la apostolul Paul (Pavel), şi a treia c) care urmează în viitor, cea ioaniană, după apostolul Ioan[64]. Ceea ce dovedeşte că Schelling se simţea la fel de degajat în orice domeniu ar fi fost plasat. Că, pentru el, nu exista nici o restricţie în aplicarea metodei opoziţionale triadice, pe baza căreia credea că poate să încalce orice convenienţă, să vorbească despre orice fără nici un temei. Ceea ce ne îndreptăţeşte să calificăm filosofia pozitivă a lui Schelling exact cu vorbele sale despre filosofia negativă (*vide* nota 41 din acest capitol): „... ea nu ţine cont de realitate, ci şi-o imaginează doar aşa cum ar trebui să fie. Ea exclude din trecutul istoric şi din prezent ceea ce nu se potriveşte reprezentării conceptuale, iar situaţia este cu atât mai arbitrară în privinţa viitorului". La Schelling nu este vorba însă numai de „excluziuni", cele mai grave sunt adaosurile faţă de ceea ce există şi consideraţiile ferme despre ceea ce depăşeşte orice existenţă imaginabilă.

[64] F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 283.

6. Absolutizarea dialecticii triadice la Hegel

Există în lumea de astăzi numeroase probleme, chiar în ştiinţele exacte, în matematici, o dată cu pătrunderea acestora pe tărâmul transcendenţei, al transfinitului, dar şi în fizică, o dată cu naşterea astrofizicii, pe urmele căreia au şi pornit, cam împiedicate încă, primele nave cosmice. Toate acestea par a fi tatonări ale omului, care, nemulţumit cu sine, încearcă o transcendere a propriei sale condiţii. Vrea să treacă *dincolo* de lume, cel puţin cu gândul, dincolo de imensitatea universului, în extensiune, ca şi de micimea particulelor sale ultime, în intensiune. Aceasta, pe marea poartă, din *afara* lui, deschisă dintotdeauna pentru el, dar pe care, temător, şi-a imaginat-o, până ieri, ca veşnic ferecată. Şi mai spectaculară pare încercarea de a pătrunde *dincoace* de lume, în profunzimile sufletului, cum s-a mai încercat, de altfel. Numai că sufletul este ca un fel de „turbincă" fără fund, în care omenirea a turnat la grămadă, din generaţie în generaţie, gânduri, sentimente, pasiuni, a căror răscolire necugetată emană damfuri ameţitoare, mai puternice decât fumul haoma sau substanţele psihedelice care ne conduc la nebunie.

Toate acestea se întâmplă în jurul nostru. Le citim, le auzim şi chiar le vedem. Şi dacă ele sunt, există, de bună seamă, şi o trebuinţă, o raţiune a lor de a fi (*logos tes ousias*, cum îi ziceau grecii). Dar aceasta nu mai este raţiunea noastră, cea de toate zilele, a bunului-simţ. Căci aceasta din urmă ne face să credem, cum au spus-o atâţia, că trăim într-o „lume nebună". Numai că lumea aceasta ne-am făurit-o noi înşine. Chiar nefăcând nimic, am lăsat-o să fie aşă cum este.

Şi totuşi, după ce l-am hulit atâta, sau l-am tratat, cum zicea Marx, ca pe un câine mort, ne întoarcem adesea cu gândul la Hegel. Nu vorbea el despre o raţiune absolută care se face pe sine, după propriile sale principii, înfăţişându-se ca lume şi transformându-se apoi, prin intermediul omului, în spirit?

Raţiunea aceasta făcătoare de lume este, şi la Hegel, Dumnezeu însuşi. Cu deosebirea, faţă de creştinism, că El nu mai este transcendent. Nu mai este dincolo de lume, ci este propria sa creaţie.

Se face pe sine însuşi clădind universul, ca să ajungă prin om la conştiinţa de sine. „Omul", în cazul acesta, fiind Hegel însuşi.

Faptul că Hegel credea acest lucru, fără să-l fi exprimat public, reiese dintr-o notiţă rătăcită din perioada de tinereţe (1796, când avea 26 de ani). „Prima idee – zice el – este, fireşte, reprezentarea *despre mine însumi* ca o fiinţă absolut liberă. Cu această fiinţă liberă apare simultan o întreagă *lume* – din nimic – singura *creaţie* adevărată şi imaginabilă *din nimic*." O astfel de „libertate absolută" permite, după Hegel, oricărui spirit, care poartă în sine lumea intelectuală, să nu mai caute *în afara sa* nici pe Dumnezeu, nici nemurirea. Incredibil, dar adevărat. Hegel o spune clar. Este vorba de o nouă religie: „monoteismul raţiunii şi al inimii, politeismul imaginaţiei şi al artei", ca şi de o adevărată „mitologie a raţiunii". Şi conchide: „Un spirit mai elevat, trimis de cer, trebuie să întemeieze printre noi această nouă religie, care va fi ultima şi cea mai mare operă a umanităţii"[1]. Doar acest „trimis de cer" (Himmel) aminteşte, figurat, de Ceva *în afară* de Hegel.

Oricum, el şi-a luat rolul în serios şi a elaborat sistemul în forma unei „mitologii a raţiunii". Un sistem care chiar porneşte de la fiinţa pură, identică cu nimicul. O construcţie categorială, logică a filosofiei, ale cărei corespondente sunt natura şi spiritul.

Hegel a trăit însă într-o lume în care omenirea nu se apucase încă de construcţia ei efectivă, şi nici nu bănuia unde se va ajunge. În orice caz, n-a fost vorba de o construcţie „din nimic". De un castel conceptual, gândit în prealabil şi ridicat apoi din cărămizile cele mai potrivite, astfel încât tot ceea ce este real să fie raţional. În cazul unei construcţii fictive, se putea spune: „dacă lumea nu corespunde raţiunii, cu atât mai rău pentru ea", dar altfel, nu.

Hegel nu poate fi însă învinuit numai pentru faptul că n-a prevăzut viitorul, deşi un Alexandr Kojev consideră că a făcut şi acest lucru, şi nici chiar pentru faptul că se simţea divin şi nemuritor. Au fost şi alte cazuri.

Important este însă faptul că „raţiunea" despre care vorbeşte el şi care a condus lumea până la el nu corespunde cu ceea ce el numeşte *intelect* şi se considera până atunci ca raţiunea propriu-zisă. Raţiunea cu formele ei clasice: noţiune, judecată, raţionament.

Bazat pe predecesorii săi (Kant, Fichte, Schelling), el vorbeşte despre un alt tip de raţiune, care să înglobeze şi intelectul, ca moment al identităţii cu sine a categoriilor sau conceptelor filosofice; un fel de raţiune negativă, care să presupună contradicţia (inacceptabilă în logica obişnuită) atât între concepte, cât şi între obiecte şi fenomene, şi o raţiune pozitivă care să cuprindă unitatea (sinteza) contrariilor.

[1] G.W.F. Hegel, *Werke*, vol. I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1971, p. 234-236.

Este vorba de *speculativ* sau *speculaţiune*, care presupune o logică aparte, numită, chiar de către Hegel, „logică speculativă".

El nu a scris însă o logică speculativă, formală, căci o considera de natura raţiunii înseşi, a divinităţii, care se manifestă prin acţiunea acesteia, şi nu prin forme specifice ale gândirii umane, supuse ele însele, ca forme clasice, aceleiaşi raţiuni.

Modalitatea de acţiune a raţiunii universale, numită şi Idee, se face, la Hegel, prin aşa-numita „dialectică triadică": teză, antiteză şi sinteză, atât în domeniul logicii, cât şi al naturii şi al spiritului.

De ce procedează raţiunea universală aşa şi numai aşa, nu ni se spune. Ştim doar că aşa făceau şi predecesorii amintiţi ai lui Hegel. Or, aceştia obţinuseră rezultate remarcabile în interpretarea speculativă a originii sistemului solar, a electricităţii şi magnetismului etc., fiind ulterior confirmaţi şi chiar urmaţi de savanţi autentici.

Dar aceasta înseamnă că evenimentele ştiinţifice care pregăteau treptat lumea de astăzi îşi găseau explicaţia pe baza *unui alt mod de a gândi*. Că exista într-adevăr o raţiune diferită, de tip speculativ, dialectică prin excelenţă, doar atât că aceasta nu era o raţiune universală a lumii, care să se transforme din nebuloasă în sistem solar sau din magnet în electricitate, ci era o nouă modalitate de a gândi a savanţilor, care l-au urmat pe Kant (Laplace, Lamarck, Geoffroy St. Hilaire şi Darwin) sau pe Schelling (Volta, Oersted, Burdach, Oken, Carus ş.a.): chimişti, fizicieni, biologi, psihologi.

Ceea ce credea Hegel despre sine este secundar şi complică doar modalitatea de exprimare a speculativului. C. Noica zicea că Hegel lasă să vorbească noţiunile în locul lui, el dispărând ca autor, identificându-se cu obiectul tratat. Iată cum se exprima unul dintre auditorii săi: „Caracterul vădit greoi al limbii lui Hegel mi-l explic prin aceea că el gândea, oarecum, în substantive, că la considerarea unui obiect denumirile îi apăreau ca făpturi însufleţite care intră în acţiune unele cu altele şi ale căror acţiuni el trebuia să le transpună în cuvinte"[2]. Este vorba de aşa-numita „personificare a conceptelor", manifestă deja în scrierile lui Kant.

Se observă, de altfel, că Hegel încearcă un fel de sistematizare a categoriilor, pe care le adună de la Platon, Aristotel, Kant, Fichte, Schelling şi le grupează cu mare stricteţe în grupuri triadice. Le lasă apoi să se contrazică şi să se unească în sinteze mereu superioare.

Dialectica triadică devine astfel o metodă universală, valabilă oriunde şi oricând. Ceea ce i s-a reproşat lui Hegel a fost tocmai această absolutizare a triadei.

În măsura în care Hegel a fost sistematizatorul metodei speculative, potrivită pentru interpretarea ştiinţelor de la începutul

[2] K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, 1844, p. 361.

secolului al XIX-lea, dătătorul de seamă asupra acestora, căci el a încercat să înglobeze totul în sistemul său, el merită astăzi o consideraţiune deosebită, deşi interesul pentru opera sa a scăzut.

Am putea vorbi despre o perspectivă hegeliană de regândire sistematică a filosofiei, stabilind însă clar limitele hegelianismului.

Se dovedeşte astăzi necesitatea unei metode dialectico-speculative de gândire pentru interpretarea fenomenelor cu care se confruntă omenirea, găsirea unui liant între fenomenele, în aparenţă, cu totul disparate (între fizică şi psihologie, de exemplu), şi alcătuirea unui tablou unitar din care să nu lipsească, firește, imaginea omului şi a intereselor sale.

Pentru aceasta, însă, raţiunea universală trebuie concepută ca mod de gândire uman. Speculaţiunea este o facultate a gândirii omului, ca şi intelectul şi raţiunea, şi are limitele ei. Transcendenţa ca atare poate fi gândită numai dialectico-speculativ, indiferent dacă este considerată divină sau nu. Divinitatea însă nu poate fi identificată cu procesul evolutiv al acestei lumi, cu toate nimicniciile ei, şi nici măcar cu persoane umane, oricât de elevate ar fi, de talia lui Hegel, să zicem. Chiar dacă se cred sau sunt inspiraţi realmente de către Divinitate, asemenea acelor fericiţi copii ai Duminicii, despre care vorbea şi Hegel.

Gândirea dialectică nu se reduce la cea triadică, şi nu s-a redus niciodată. De la pitagoreici până în zilele noastre se practică *dialectica binară*, ca mod de gândire atât în planul antitetic al existenţei, cum apare frecvent la Kant (unul dintre primii care vorbesc explicit despre antigravitaţie – considerată astăzi ca a cincea forţă în fizică), cât şi pe plan categorial (antiologic), cum o face, cu mare anvergură, Mircea Florian (în *Recesivitatea ca structură a lumii*), sau medicul-filosof Ştefan Odobleja. *Dialectica tetradică* era cunoscută şi aplicată încă din vremea lui Hipocrate şi a fost ilustrată la noi de C. Noica.

Dialectica pentadică a fost magistral aplicată de către Platon, chiar la nivel categorial. Este demnă de menţionat aici şi încercarea lui Alexandr Kojev de a interpreta sistemul lui Hegel nu ca sistem de autoproducere a Ideii (raţiunii universale), ci ca „sistem de cunoaştere", ca „discurs" care se realizează prin cinci componente: ipoteza, teza, antiteza, parateza şi sinteza. Ele materializează lingvistic un anumit tip de gândire speculativă, evident umană, pe baza căreia încearcă să interpreteze istoria filosofiei (*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Gallimard, Paris, 1968).

Problema este însă aceea de a elabora un sistem coerent dialectico-speculativ, în care să fie valabile, fiecare la nivelul ei, toate tipurile de dialectică. Ceva de genul sistemului hegelian, dar fără absolutizarea dialecticii triadice.

Partea a treia

Probleme speculative ale transcendenței

1. Transcendenţa – între teologie şi filosofie

Problema transcendenţei se impune în zilele noastre, cu tot mai multă pondere, în majoritatea domeniilor fundamentale ale gândirii teoretice. Tradiţional, ea intră în preocupările teologiei şi ale filosofiei. Prin celebrul *hypotheses non fingo*, Newton alungase, principial, introducerea în fizică a consideraţiilor despre ceea ce transcende tărâmul experienţei, dar primul care a încălcat dictonul a fost Newton însuşi. În *Scolia generală* din *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, Newton vorbeşte pe larg despre Dumnezeu, şi o face în ambele direcţii, atât teologic, cât şi filosofic. Accentuând asupra unicităţii lui Dumnezeu, i-a fost atribuit şi calificativul de arianist, pe care îl revendicau teologii protestanţi din Anglia, ca una din formele de opoziţie faţă de catolicism. Consideraţiile sale despre cauze prime şi finale îl plasează, în mod evident, pe tărâm aristotelico-filosofic. La fel, şi atribuirea determinaţiilor: *unum, totum, infinitum, eternitas, absolutum* divinităţii îl plasează pe o poziţie filosofică neutră religios. Dumnezeu drept cauză a gravitaţiei a fost considerat un concept fizic ipotetico-transcendent. Ce-i drept, lucrarea lui Newton ţinea, după titlu, de *filosofia naturală*.

Principial, orice consideraţiune ştiinţifică nebazată pe datele imediate ale experienţei ţine de domeniul transcendenţei şi este mai mult sau mai puţin ipotetică, adică are sau nu şansa de a se adeveri sau infirma. Sunt astfel de consideraţiuni care se referă chiar la stări de fapt observabile, dar care transcend orice experienţă posibilă, din motive fie spaţiale, fie temporale. Forma spiralică a multor galaxii observate denotă faptul că ele se găsesc într-o mişcare de rotaţie, dar este imposibil de verificat dacă ele se înfăşoară sau se desfăşoară, căci aceasta ar necesita o perioadă care transcende timpul conceptibil pentru observaţiile noastre terestre.

Există şi date ştiinţifice în aparenţă banale, ca cele aritmetice referitoare la zecimalele lui „pi". Celebrul 3,14... conţine după virgulă un şir infinit de numere naturale. Dacă el este infinit, atunci putem considera că el conţine orice succesiune imaginabilă de numere naturale, deci şi succesiunea 1 2 3 4 5 6 7 8 9. Demonstraţia se face „prin absurd". Dacă n-ar conţine şi această succesiune, atunci şirul

zecimalelor lui „pi" n-ar fi infinit. Practic însă nu se poate dovedi acest lucru, căci transcende posibilităţile noastre de calcul.

În ambele situaţii menţionate nu este decât un pas pentru a trece la consideraţiuni de tip transcendent, fie teologice, fie filosofice. Pas care, de cele mai multe ori, s-a şi făcut. Pe linia newtoniană şi platoniciană în genere, se consideră că Bunul Dumnezeu, omnipotent şi omniscient, a făcut totul, nu numai universul, ci şi numerele întregi (*Die ganzen Zahlen hat der Liebe Gott gemacht*) şi, fireşte, şirurile de zecimale infinite, şi le-a făcut aşa, şi nu altfel (în cea mai bună dintre lumile posibile).

Din perspectivă filosofică, mai precis metafizică, transcendentul are caracteristici deosebite, care presupun, cum zicea Blaga, şi „prezenţa antinomicului". N-ar trebui deci să optăm între alternative, ci, în spiritul gândirii dialectico-speculative, să postulăm contradictoriul. Galeriile spiralice se înfăşoară şi se desfăşoară, iar zecimalele lui „pi" cuprind şi nu cuprind orice succesiune de numere naturale. Oricum, depăşind posibilităţile oricărei experienţe umane, situaţiile respective nu ne afectează direct cu nimic, indiferent de soluţiile pe care le-am adopta.

Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să renunţăm la a mai concepe într-un fel sau altul trasncendenţa sau să încetăm de a mai vorbi despre ea, cum ne recomandă pozitiviştii (*Woron man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*). Tendinţa transcenderii, atât pe plan ontic, efectiv, cât şi pe plan gnoseologic, este o constantă caracteristică a firii umane, care a şi garantat, şi o mai face încă, atât necesitatea teologiei, cât şi a filosofiei.

Teologia nu se confundă cu religia, după cum nici filosofia nu se confundă cu metafizica.

Faţă de teologie în genere, religia este o formă determinată de apariţie, mai mult sau mai puţin sistematică, a transcendenţei. Teologia nu se bazează pe dogme religioase, ci reprezintă studiul ştiinţific al acestora. Teologia este un ansamblu de ştiinţe asupra religiilor, mai precis asupra aspectelor religioase ale transcendenţei.

Există însă mai multe tipuri de teologie, care sunt mai apropiate fie de religie, fie de ştiinţe. Ceea ce au comun, însă, este faptul că identifică sau, cel puţin, leagă într-un fel sau altul transcendenţa de Divinitate.

Cele mai legate de religie sunt aşa-numitele „teologii mistice", bazate pe *revelaţii determinate* ale transcendenţei. Ele diferă de la religie la religie şi se diferenţiază chiar în cadrul aceleiaşi religii. *Teologia mistică ortodoxă* apare în variante: greacă, rusă, sârbă şi română, fiecare cu specificul, tradiţiile şi particularităţile ei. Teologii ortodocşi sunt ei înşişi mistici, iar lucrările lor se bazează pe experienţe mistice personale. Ei sunt mărturisitori, şi nu simpli cercetători ai fenomenului religios. Mai detaşaţi de trăirea religioasă

sunt *teologii catolici* şi *protestanţi*, care consideră teologia ca o îndeletnicire pur ştiinţifică, fără o participare directă a teologului la fenomenul studiat. În ambele accepţii însă, ca mărturisire sau cercetare, teologia mistică se referă la *revelaţia transcendenţei*. Având un caracter *determinat*, teologiile mistice diferă. Sunt apologetice faţă de propria religie şi critice faţă de toate celelalte. La nivelul teologiei mistice nu poate fi vorba de concilieri şi toleranţă. Dacă ar fi fost posibil acest lucru, religiile determinate ar fi pierit de mult.

Teologiile mistice au diferite discipline subordonate, ca *teologia dogmatică* sau *teologia simbolică*, *teologia cosmică* sau *teologia fizică*, *istoria bisericii* sau *hermeneutica*. Unele dintre acestea au în mod evident un caracter mai puţin mistic şi mai mult ştiinţific, rămânând totuşi legate de caracterul specific determinat al revelaţiei transcendenţei. Teologiile mistice au cu atât mai mult un caracter filosofico-metafizic.

Pe baza teologiilor mistice, s-a crezut că ar fi posibilă, prin reţinerea trăsăturilor comune ale acestora şi eliminarea particularităţilor, un fel de *teologie universală*. Nu s-a ajuns însă la rezultate pozitive, pentru faptul că iniţiatorii teologiei universale erau de regulă persoane nereligioase, de orientare mai mult metafizică. Acesteia intenţionau, de altfel, să-i subordoneze teologia universală.

În fine, *teodiceea* a fost legată de la început de filosofie. Problema răului din lume şi compatibilitatea lui cu ideea de perfecţiune a Divinităţii şi diferitele soluţii revelatorii sunt şi astăzi probleme de interes filosofic. Binele ca atare şi Răul au determinaţii transcendente care le plasează în vecinătatea Absolutului.

Opusă teologiei mistice este *teologia raţională*. Ea nu se mai bazează pe revelaţie, ci pe intelect şi raţiune, pe argumente şi demonstraţii logice. A fost practicată mai ales în Occident, de către catolici. Orice teologie conţine însă şi elemente raţionale, în mod special teologia hermeneutică şi *teologia comparatistă*. Prima se referă la încercările de interpretare coerentă, raţională a textelor religioase, iar ultima, la combaterea sau respingerea argumentată a unor teze susţinute în doctrine teologice adverse. De-a lungul Evului Mediu occidental, logica intelectului şi a raţiunii a cunoscut o mare extindere tocmai în cadrul doctrinelor teologice.

Interpretările logico-raţionale ale transcendenţei au condus în numeroase cazuri la falsificări ale religiei creştine şi la însuşirea unor teze filosofice, platonico-aristotelice de natură păgână. Corespondentul oriental al teologiei raţionale a condus chiar la elaborarea unor doctrine logico-metafizice considerate şi astăzi ca filosofii autentice.

Teologia raţională a fost aspru combătută de către Kant, pe motivul că argumentele logice bazate pe intelect şi raţiune conduc la contradicţii când sunt aplicate la domeniul transcendenţei. Critica

lui Kant este valabilă însă şi împotriva antiteologiei, de genul antropologiei lui Feuerbach. Acesta critică religia în genere şi pe cea creştină, în special, tot cu argumente logice bazate pe intelect şi raţiune. El consideră că la nivel noţional esenţa creştinismului se bazează pe o înstrăinare de sine, ceea ce încalcă legea identităţii; la nivel judicativ, el cuprinde, în lucrările teologice, enunţuri contradictorii care încalcă legea noncontradicţiei, iar la nivelul raţionamentelor, demonstraţii sofistice bazate pe astfel de enunţuri. Este vorba, firește, de transpunerea contradictorie a relatărilor biblice, referitoare în special la minuni.

Ceea ce se ignoră în aceste cazuri este tocmai caracterul antinomic, contradictoriu prin definiţie al transcendenţei. Cu alte cuvinte, descoperirea unor încălcări ale identităţii, noncontradicţiei sau raţiunii suficiente în consideraţiunile despre transcendenţă nu este în defavoarea teologiei, ci, dimpotrivă, în sprijinul ei. Căci tocmai în felul acesta se poate evidenţia caracterul logico-dialectic şi speculativ al acesteia. Numai că înţelegerea acestei situaţii presupune transpunerea discuţiei la nivelul filosofiei speculative, aşa cum a încercat s-o facă Hegel, în cadrul a ceea ce se numeşte *filosofia religiei*.

Corespunzătoare acestei tendinţe a filosofiei către religie, pentru salvarea în fond a teologiei raţionale, i-a corespuns şi o tendinţă a teologiei către filosofie. Este vorba de *teologia speculativă*, în care este postulată ca atare transcendenţa cu specificul ei neinteligibil şi neraţional în sensul obişnuit al cuvântului. Minunea în genere este ceea ce nu poate fi înţeles şi nici motivat raţional, ceea ce nu înseamnă însă că trebuie falsificată pentru a putea să încapă în tiparele rigide ale intelectului şi ale raţiunii, cum se încerca în teologia raţională, dar nici respinsă, cum fac ateii, din aceleaşi considerente.

Se poate vorbi astăzi şi de o *teologie raţional-speculativă*, care încearcă să împace ambele alternative: intelectualist-raţionalistă şi dialectico-speculativă. Ea se bazează nu numai pe filosofia speculativă, ci şi pe datele actuale ale ştiinţelor, multe dintre acestea atacând tangenţial sau chiar frontal probleme ale transcendenţei în genere şi ale celei religioase în mod special. Este vorba de *economia, sociologia, istoria* şi *psihologia religiei*. Ultima, cel puţin, prin *psihologia transpersonală* şi *parapsihologie*, aduce o mulţime de explicaţii intelectiv-raţionale ale trăirilor religioase pe baza stărilor psihice de limită: între existenţă şi transcendenţă, veghe şi somn, viaţă şi moarte.

Când se pune accentul mai mult pe aspectele ştiinţifice, se ajunge la aşa-numita religiologie sau ştiinţă a religiei. Ea este mult îndepărtată de teologia mistică, pe care o şi combate ca fiind apologetică şi, ca atare, neştiinţifică. Religiologia este îndepărtată şi faţă de filosofie, prin renunţarea la discuţiile despre transcendenţă ca factor hotărâtor

şi categorie fundamentală. Religiologia se doreşte neutră, atât din perspectivă religioasă, cât şi filosofică. Ea corespunde poziţiei fenomenologice, iniţiată de Nae Ionescu şi urmată în istoria religiilor de Mircea Eliade, după care religiozitatea trebuie studiată ca stare de fapt, ca fenomen cu diferite manifestări, faţă de care cercetătorul nu trebuie să ia nici o atitudine, să nu se implice cu nimic personal. Ceea ce contravine teologiei mistice.

În fine, trebuie menţionată aici şi *teologia naturală*, cea mai îndepărtată de religie şi cea mai apropiată de filosofie, fiind adesea inclusă în sistemele filosofice disciplinare. Teologia naturală nu mai aparţine unei anumite religii şi are pretenţia de a trata despre Divinitate ca transcendenţă, independent de orice religie, adică independent de orice legătură (de la *religo*) a omului cu transcendenţa. Aceasta este considerată însă de natură divină. Problema ei apare la nivel ontic şi presupune raportul dintre existenţă şi subsistenţă. Este vorba de subsistenţa primă (*hypokeimenon proton*) despre care vorbea Aristotel, primul motor şi cauza finală. Despre metafizica propriu-zisă, pe care tot Aristotel o numea teologică (*theologike*).

Teologia dialectică merge pe aceeaşi linie a lipsei de legătură dintre transcendenţa absolută sau Dumnezeu şi om, dar nu mai pune accentul pe aspectele ontice, ci pe revelaţie şi credinţă, prin intermediul cărora ar fi posibil *dialogul* între om şi Dumnezeu. Teologia dialectică este un fel de regăsire a misticii. Ea a fost numită teologia crizei sau neoortodoxie. Unii dintre reprezentanţii ei au practicat şi mai practică încă o *teologie filosofică negativă*, legată numai principial de vechea teologie apofatică.

Întâlniri spectaculare între filosofie şi teologie se petrec în operele marilor existenţialişti creştini. Scopul acestora este obţinerea existenţei autentice, ca trăire individuală, inefabilă în cadrul unor situaţii-limită. Lumea obişnuită, aşa-numita existenţă ordinară în care suntem sortiţi să trăim, nu poate fi existenţa propriu-zisă. Într-un fel sau altul este necesară transcenderea ei. Problema este ca, cel puţin pentru o *clipă* (moment existenţialist), să ne trezim, să trăim autentic şi să păstrăm amintirea acestei trăiri, ca sens al vieţii noastre. Trăirea existenţialistă este de natură mistică şi este legată uneori de credinţe creştine catolice sau ortodoxe (la existenţialiştii ruşi). Existenţialismul creştin reprezintă un fel de reîntoarcere la teologia mistică, cu variantele ei doctrinale şi chiar personale, căci marii existenţialişti se referă la trăiri unice, asemenea sfinţilor creştini, cu deosebirea că existenţialiştii doar *vorbesc despre* asemenea stări, pe când sfinţii le trăiesc aievea, lăsând adesea pe alţii să ne vorbească despre ele.

Trebuie amintit şi existenţialismul ateu, caracterizat prin faptul că recunoaşte transcendenţa ca trăire autentică, dar n-o consideră de natură divină. Or, transcendenţa fără divinitate nu este altceva

decât o „lume" fără existenţă, adică un *nimic*, numit şi *neant*, care face *absurdă* orice încercare de a plasa acolo trăirea autentică. Existenţialismul ateu conduce la proclamarea iraţionalului, a negativismului pur ca autenticitate. El a condus la unele rezultate artistice valoroase prin ineditul lor şi prin şocul pe care îl pot produce, dar n-a condus la nici o soluţie raţională a vreunei probleme de viaţă.

Cea mai cuprinzătoare disciplină filosofică referitoare la fenomenul religios este *filosofia religiei*. Ea nu poate să apară decât în cuprinsul unei filosofii de amploare. Sistemul lui Hegel constituie un astfel de cadru. Mai mult, metoda sa dialectică permite expunerea religiei în modul firesc al dezvoltării sale de la forme primitive la creştinism. Oricâte merite ar avea însă Hegel pe această linie, referitoare şi la interpretarea dialectico-speculativă, singura adecvată fenomenului religios, modalitatea de prezentare sistematică a religiei, ca intermediar între artă şi filosofie, nu este potrivită. La fel ca reproşul care i s-a adus în legătură cu arta, sortită să fie depăşită de religie, ceea ce nu s-a adeverit şi nu se poate adeveri, nici religia nu este depăşită de filosofie. Relaţiile lor sunt complexe. Ele tind şi astăzi, ca întotdeauna, fiecare spre cealaltă, dar nu numai *metodic*. Ele nu sunt doar maniere *diferite* de a interpreta *acelaşi* lucru, maniere care s-ar putea dovedi superioare sau inferioare. Făcând aici abstracţie de maniera ştiinţifică ce le-ar depăşi pe amândouă, se dovedeşte că domeniul lor de referinţă este *altul*, deşi nu întru totul diferit. Este vorba de *transcendenţă* şi de diferitele sale accepţii, nu numai teologice, ci şi filosofice. Multitudinea de discipline teologice se referă la aspecte diferite ale transcendenţei, ale legăturii acesteia cu existenţa, cu omul ca existent preferenţial, la sensul legăturii (de la *religo*) *dinspre* sau *spre* transcendenţă. Or, acestea nu sunt probleme filosofice, cu toate că şi filosofia primă, metafizica, tratează prin excelenţă despre transcendenţă, ca subsistenţă primară, ca subiectul prim şi ultim al lumii. În filosofie interesează raportul categorial dintre transcendenţă şi existenţă, de care nu se ocupă religia, şi numai tangenţial legătura omului, ca persoană, cu transcendentul. Dar s-a văzut că în aceste cazuri filosofia apelează la teologie. Şi invers, când apar probleme de interpretări generale ale lumii, şi teologia face apel la filosofie.

În orice caz, astăzi nu mai putem vorbi de vreo ierarhizare între teologie şi filosofie, iar pe plan occidental-european se manifestă, contrar viziunii lui Hegel, un declin al filosofiei faţă de teologie, ceea ce ne aminteşte de previziunea lui Malraux.

2. Probleme filosofice şi ştiinţifice ale transcendenţei

Orice fiinţă umană are năzuinţa de a-şi *depăşi* propria sa condiţie. De a se depăşi pe sine şi pe alţii şi de a *trece dincolo* de limitele lumii mărginite în care trăieşte. Şi nu este vorba de o dorinţă numai spre mai bine, ci mai ales spre *altceva*. Spre ceea ce este mai puţin sau chiar deloc cunoscut şi presupune adesea eforturi şi riscuri, care se plătesc uneori cu viaţa.

Este, poate, o moştenire genetică. Ceva instinctiv, pe care îl au într-o oarecare măsură şi animalele. Ele se mişcă singure sau în grupuri în căutarea hranei, sugerând migraţiile populaţiilor primitive. Cu marea deosebire însă că animalele *sunt obligate* s-o facă, şi chiar o fac în anumite perioade sau condiţii uşor de precizat. „Năzuinţa" lor este precedată de schimbări de anotimpuri sau climaterice şi de obişnuitele „pregătiri", în cazul migratoarelor propriu-zise. Pe când năzuinţa autentică a fiinţelor umane poate să preceadă cu milenii ivirea condiţiilor favorabile pentru „migraţie". Şi, o dată născută, sub formă de vis sau plăsmuire, năzuinţa aceasta de a trece dincolo, de a *transcende* ceea ce există acum şi aici, începe să prindă contur. Se face astfel că omul parcurge *imaginar* tărâmul transcendenţei, spre trecutul îndepărtat sau viitorul nedefinit, în timp; spre locuri originare, de unde a descins cândva, sau spre locuri îndepărtate unde speră că va putea să ajungă vreodată, în spaţiu.

Spuse unora sau altora, plăsmuirile acestea, zice Lyotard, au devenit „marile povestiri" ale lumii, care nu ar fi altceva decât fabule, mituri, basme sau simple poveşti. Or, cum spunea şi Hegel, când conceptul a crescut mare, nu-i mai place să asculte basme. Dacă însă „conceptul" acesta devine filosof, poate să *vorbească despre* aceste povestiri, să le amintească sau să se bazeze pe ele, ajungând să compună un fel de „metapovestiri", cu care s-ar fi îndeletnicit metafizica *modernă* până la finele secolului al XIX-lea. Acum ne-am găsi într-o epocă „postmodernă", în care „conceptul" s-a maturizat pe deplin, ca să nu zicem, cu Spengler, că a şi îmbătrânit, şi, firește, nu mai crede nici în „metapovestiri". Sigure şi demne de crezare n-ar mai fi decât ştiinţele, şi anume cele exacte, care ne spun că *unu şi cu unu fac doi.*

Numai că situaţia este cu totul alta şi pare să-i dea dreptate lui Blaga. Printr-o cunoaştere cât mai exactă şi mai profundă, în loc să scăpăm de misterele transcendenţei, le potenţăm şi chiar le adâncim. Ceea ce necesită, fireşte, dacă nu reluarea „marilor povestiri", care le făceau plauzibile, inventarea altor poveşti, şi mai sofisticate.

„Se petrece – zicea Jacques Hadamard – un fenomen straniu, fără precedent în istoria gândirii. O ştiinţă care a ajuns la starea pozitivă revine la starea metafizică. Iar această ştiinţă este cea mai veche, cea mai simplă şi cea mai exactă dintre toate – este matematica." Dacă matematica se întoarce la „metapovestiri", apoi fizica, cu povestea *big-bang*-ului, revine chiar la epocile primitive, în care se plămădeau cele mai năstruşnice „fabule". Să cobori cu miliarde de ani în urmă şi să relatezi povestea începutului de lume pe fracţiuni de secundă este ceva, într-adevăr, de mare exactitate, dar mult mai puţin plauzibil decât „povestea" clasică pe zile. Pe „zilele" acelea care au devenit, în „metapovestea" filosofică, epocile de trecere de la transformările fizice până la cele biologice şi, respectiv, la om.

Dar mai există totuşi o faţetă a lucrurilor, care se face şi ea vădită, cu tot mai multă pregnanţă, în zilele noastre. Nu numai noi suntem aceia care, poetic vorbind, cum zicea Blaga, tragem cu săgeţi aprinse în bezna transcendenţei, ci se pare că dintotdeauna ne-au sosit şi „de dincolo" voci sau chipuri, mai precis „semne" pe care am încercat, *per analogiam*, să le traducem în imagini senzoriale şi cuvinte, pentru a le putea reţine şi comunica. Faptul că s-a şi fabulat pe marginea acestor „mesaje" din transcendenţă este secundar. Astăzi există „urechi" cu mult mai mari decât cele de elefant care încearcă să prindă, cu aparatura cea mai modernă, „voci" din bezna transcendenţei. Dar nu vorbesc oare toate „poveştile" tradiţionale despre asemenea „voci" (*vox de coelis*)? Se menţionează însă că acestea nu sunt totuşi pentru orice „urechi", ci numai pentru acelea menite să le audă (*qui habet aures audiendi audiat*). La fel stau lucrurile şi cu „farfuriile zburătoare", pe care le aşteaptă unii, zadarnic, toată viaţa. Ceea ce nu înseamnă că ele nu există şi că nu s-au arătat la alte mii de persoane, dar fireşte că *nu unde* şi *nu când* au dorit-o acestea.

Faptul că OZN-iştii nu vin la întrunirile Pieţei Comune şi nu dau interviuri la TV ţine de acea „cenzură" fără de care nici n-ar mai avea rost să vorbim de transcendenţă.

Da, vor zice scepticii, numai că nu există „farfurii zburătoare"! Dar, dacă nu există, atunci de ce au apărut miile de „poveşti" în legătură cu ele? Şi tocmai acum, în epoca postmodernă, când se afirmă că nimeni nu mai crede nici în povestiri, şi nici în metapovestiri!

Ce să mai zicem de proliferarea religiilor, de înmulţirea şi diversificarea sectelor şi a tot felul de organizaţii oculte, din care fac parte şi mulţi savanţi, în ciuda rezultatelor exacte ale ştiinţelor pe

care le profesează? Toate acestea nu sunt altceva decât variante „postmoderne" ale „basmelor" despre transcendenţă.

În privinţa „metapovestirilor" se constată tendinţa *scientizării* lor. „Basmele" despre transcendenţă nu mai sunt lăsate pe seama filosofilor. Religiozitatea ca atare, fiind universală, este studiată ca o stare de fapt. Aşa s-a născut *religiologia*, ştiinţa despre religie, care face lipsită de obiect opoziţia dintre religie şi ştiinţă, ca şi pe aceea dintre orice obiect de studiu în genere şi ştiinţa care îl studiază, dintre societate, de exemplu, şi sociologie, sau dintre psihic şi psihologie.

De altfel, religiologia are în subordine o serie întreagă de ştiinţe constituite ca atare: etnologia religiei, sociologia religiei, psihologia religiei şi, mai nou: geografia religiei (M. Büttner), etologia religiei (W. Burkert şi P. Weidkuhn), axiologia religiei (Ake Hulkrantz) şi, în fine, parapsihologia religiei, cu rezultatele sale spectaculare.

Toate acestea tind să înlocuiască astăzi filosofia religiei, ca „metapoveste". Numai că filosofia, al cărei sfârşit îl anunţă postmoderniştii, cum au făcut-o şi pozitiviştii şi neopozitiviştii la vremea lor, nu piere la comanda nimănui, ci se dovedeşte, dimpotrivă, confirmată în multe privinţe de noile rezultate ştiinţifice.

Şi nu este vorba aici de filosofia religiei, ci de filosofie în genere, de metafizica aceea contestată mereu, care a studiat dintotdeauna problema transcendenţei, şi anume cu propriile sale mijloace conceptual-demonstrative: intelectuale, raţionale şi speculative. Căci transcendenţa nu are numai semnificaţie religioasă sau în special religioasă.

Psihologia *transpersonală* a lui Grof, de exemplu, bazată pe experimente controlabile, dovedeşte faptul că orice fiinţă umană, în anumite condiţii, are sentimentul că propria sa conştiinţă *trece dincolo de* (transcende) limitele obişnuite ale personalităţii sale, ca şi de ale timpului şi spaţiului. Deci „năzuinţa" despre care vorbeam la început poate să aibă şi un suport psihic, mult mai puternic decât simpla dorinţă de necunoscut. Ea este dublată de senzaţii, percepţii şi reprezentări transpersonale despre acel „dincolo", care, comunicate, *per analogiam* cu cele personale, iau adesea forma cunoscutelor „fabule" religioase. Când „fabula" se repetă însă de câteva mii de ori, în aceleaşi condiţii, dar la persoane cu totul diferite şi cu totul străine de anumite „poveşti" religioase, se cheamă că nu mai este fabulă, ci *efectul unui experiment.* Ceea ce sună deja ştiinţific.

Psihologia transpersonală nu justifică însă numai „basmele" religioase, ci şi pe cele filosofice, conceptuale, cu atât mai mult cu cât acestea, prin generalitatea lor, convin oricărei „fabule". Mai mult, ele au stat la baza constituirii doctrinelor religioase, *a teologiei* în genere. Aceasta este, de altfel, cauza pentru care, fiind adesea simultane, cel puţin în problema transcendenţei, filosofia şi teologia

s-au completat reciproc. Ceea ce nu înseamnă că cele două perspective se şi confundă. Cert este însă că problema transcendenţei, cel puţin în zilele noastre, nu poate fi încă tratată *pur* filosofic, independent de teologie, deşi există multe încercări în acest sens.

Pe de altă parte, însă, *teoria filosofică* a transcendenţei, chiar cu implicaţiile ei teologice, trebuie separată total de *filosofia religiei*, căci în ultima transcendenţa apare în formele particulare, concrete ale fiecărei religii.

În teologia pură însă, ca şi în religiologie, cu subdisciplinele sale, apar probleme filosofice de tip ontologic, gnoseologic şi chiar logico-metodologic care au fost adesea ignorate tocmai pentru încărcătura lor religioasă. Speculativul însuşi, ca domeniu al gândirii diferit de intelect şi raţiune, s-a confundat adesea cu misticul, cum o recunoaşte şi Hegel. Numai că el, în loc să contribuie la diferenţierea lor, le-a făcut, practic, inseparabile. Cine mai vorbeşte astăzi despre *meditaţie* şi *revelaţie* fără să le dea semnificaţie religioasă? Or, *meditaţiile carteziene* infirmaseră de mult acest lucru.

Conceptul de „meditaţie" a fost lăsat în ultima vreme pe seama filosofiei indiene şi a practicilor mistice indiene, tocmai ca mijloc psiho-somatic de transcendere a existenţei. Numai că meditaţia mistică asiatică nu conduce la revelaţii exprimabile, ci la neantizare inefabilă. Pe de altă parte, conceptul de „revelaţie", pe linia religiei creştine şi a filosofiei occidentale, în special germane, e tot mai mult identificat cu cel de „manifestaţie" a transcendenţei independentă de eforturile meditative. Ceea ce necesită o reevaluare filosofică, şi anume speculativă, a celor două concepte. Ceea ce au şi încercat o seamă de filosofi.

Franz Brentano, de exemplu, ajunge la conceptul Divinităţii pe linia transcenderii meditativ-raţionale a existenţei. Din această perspectivă, sunt imposibil de conceput relativul, finitudinea sau contingenţa fără raportarea lor demonstrativă la transcenderea lor, la absolut, infinitate şi necesitate. Ceva asemănător susţine şi Max Scheler, din punct de vedere metafizic-raţional, considerând opoziţia relativ-absolut un caz particular al relaţiei efect-cauză. Existenţa relativă, *ens ab alio*, o presupune pe cea absolută (*ens a se*), căci ceva este relativ numai întrucât se raportează la altceva care să nu fie relativ.

Şi Karl Jaspers vorbea despre transcenderea *categorială* a lumii sau existenţei reale. Absolutul, infinitul sau eternitatea, ca opuse categoriilor existenţiale (relativul, finitul şi trecătorul), pot fi trăite efectiv în situaţii-limită (spaimă, suferinţă, culpă), dar pot fi obţinute şi prin meditaţii asupra acestora sau prin „citirea cifrurilor", a semnelor încifrate ale transcendenţei, a semnelor fantomatice ale Absolutului, care se pot ascunde în spatele oricărui lucru şi care pot fi revelate.

Problema transcendenţei a depăşit însă starea de simplă „năzuinţă", de „trăire" sau de „tatonare" individuală. Chiar după despărţirea lor de filosofie, cosmologia şi cosmogonia, bazate astăzi pe tehnica astronomiei şi astrofizicii, n-au încetat să-şi depăşească în permanenţă limitele, atât în spaţiu, cât şi în timp. Aceasta, cu toate că, începând din 1923, o dată cu recunoaşterea nebuloaselor ca fiind galaxii, limitele cunoaşterii se extind ele însele vertiginos. Ipoteza *big-bang*-ului transcende însă orice cunoaştere posibilă spre începutul în timp al universului, iar ipoteza colapsului final – spre sfârşitul acestuia. Ambele ipoteze însă conduc la ideea transcendenţei spaţio-temporale, la ceva care să fie *dincolo* de spaţiu şi de timp.

Transcendenţei macrocosmice îi corespunde cea microcosmică, la fel de spectaculoasă, care a şi determinat apariţia unei discipline speciale de filosofie a microfizicii. Principiul complementarităţii al lui Niels Bohr se referă la faptul că fenomenele microfizice nu pot fi descrise decât făcând apel la două teorii diferite: cea corpusculară şi cea ondulatorie, care se referă în mecanica clasică la fenomene diferite: la particule şi la unde. Descrierile sub formă de particulă şi undă sunt complementare. Ambele sunt necesare, dar nici una dintre ele nu este suficientă. Pe de altă parte, acceptarea lor simultană este imposibilă, căci descrierile sunt contradictorii. Ceea ce este corpuscul nu poate fi undă, şi invers.

„Incertitudinea" electronului se poate exprima prin faptul că previziunea vitezei implică pierderea preciziei de localizare a poziţiei, şi invers. Ceea ce înseamnă o transcendere a situaţiei obişnuite, în care una o precizează pe cealaltă. Transcendenţa impune aici un alt mod de gândire, în cadrul căruia să fie acceptate enunţuri contradictorii, corespunzătoare situaţiilor microfizice opoziţionale. Această situaţie a determinat necesitatea elaborării unor logici speciale ale transcendentului microfizic. De genul acesta este logica mecanicii cuantice a lui Birkhoff şi Neumann, logica complementarităţii a lui P. Destouches-Fevrier, sau logica dinamică a contradictoriului a lui Ştefan Lupaşcu. Dar toate acestea amintesc, într-un fel sau altul, de logica speculativă a lui Hegel, care avea şi ea pretenţia de a fi o logică a Absolutului, valabilă deci şi pentru cazurile acestea particulare de transcendenţă, adică de trecere dincolo de condiţiile obişnuite ale existenţei.

Există, firește, şi alte domenii ştiinţifice în care se manifestă fenomenul transcenderii, mai ales aşa-numitele „domenii de graniţă", care rămân, de regulă, inexplicabile cu mijloacele curente de investigaţie disciplinară. Trecerea, de exemplu, de la anorganic la organic, de la organic la viu şi de la viu la om. A presupune, cum se face, de regulă, un intermediar între anorganic şi organic, de exemplu, este lipsit de sens în accepţia unei logici obişnuite, căci ceea ce nu este anorganic este organic şi ceea ce nu este organic este anorganic.

Transpunerea discuţiilor despre transcendenţă pe plan logic, şi aceasta cu referinţă explicită la ştiinţe ca matematica şi fizica, reprezintă tocmai încercările de a legitima problematica transcendenţei ca domeniu de investigaţie filosofico-ştiinţifică. Nu mai este vorba aici de simple „povestiri" sau „metapovestiri" filosofice, pe care, maturizându-ne, n-am mai fi dispuşi să le ascultăm acum, în perioada postmodernistă a culturii şi civilizaţiei în genere, şi nici de alte „fabule religioase", ci de propria noastră cunoaştere în expansiune, care ne obligă să transcendem existenţa reală spre tărâmul subsistenţei, şi chiar să o facem în mod efectiv. Ne obligă, cu alte cuvinte, să transpunem în realitate ceea ce a fost însă, de când ne ştim, o năzuinţă a noastră de a ne depăşi propria condiţie.

3. Substanța transcendentă la Ioan Petrovici

Despre Ioan Petrovici se zice că ţinea discursuri frumoase, care trezeau entuziasmul ascultătorilor, el însuşi fiind o fire exaltată. Pentru a-l tempera, soţia lui îi spunea doar două vorbe: „Ionele, sistemul!". Îi reamintea adică propria-i promisiune de a elabora un sistem filosofic de amploare. „Dragă, dar am destul timp", obişnuia el să-i răspundă. Timp ar fi avut, într-adevăr, căci a trăit 90 de ani (1882-1972), dar n-a mai apucat să lucreze la sistem, fiind arestat imediat după „Eliberare" şi eliberat după ce trecuse de 75 de ani.

A avut însă „destul timp" pentru a ilustra o situaţie, controversată şi astăzi, în legătură cu începuturile filosofiei româneşti moderne şi cu rolul pe care l-a avut în această direcţie mentorul său, Titu Maiorescu, care a înţeles că o cultură în genere şi una filosofică în mod special nu poate să pornească de la zero. Că este necesară o perioadă de sincronizare a culturii româneşti cu cea occidentală, care se dovedise autentică şi de amploare. O epocă de iniţiere şi de instruire, chiar de imitare a culturii occidentale, pentru familiarizarea noastră cu specificul acesteia. Abia apoi se punea problema „creaţiei originale", şi anume în cunoştinţă de cauză.

Nu numai Titu Maiorescu, ci şi discipolii acestuia, P.P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru şi chiar Petrovici, au continuat această linie directoare a culturii româneşti, fiind, la rândul lor, şcoliţi în Occident. Cel mai tânăr însă, Ioan Petrovici, găseşte deja un climat filosofic statornicit la Universitatea din Bucureşti, având ocazia de a susţine aici „întâia teză pentru doctorat în filosofie" (cum îi zice Bogdan-Duică) în anul 1905. Lucru imposibil de conceput fără perioada amintită de formare şi instituţionalizare propriu-zisă a filosofiei româneşti.

Mai mult, Ioan Petrovici, pasionat, ca şi Maiorescu, de problemele logicii, ajunge la rezultate originale cu priorităţi faţă de logicienii occidentali. Credincioşi deci aceleiaşi maniere, Titu Maiorescu a riscat să fie învinuit de „plagiat" pentru *Logica* din 1876, ca discipolul său, după câteva decenii, să poată fi „plagiat" de occidentali.

Contribuţiile originale ale lui Petrovici nu se reduc însă numai la domeniul logicii, în care s-ar putea spune că întâmplarea i-a fost nefavorabilă. Căci lucrarea *Teoria noţiunilor*, apărută în româneşte (1910), conţine priorităţi, dar n-a fost cunoscută în Occident nici măcar după ce ideile sale au fost reeditate de Edmond Goblot (*Traité de logique*, Paris, 1920). Petrovici a colaborat însă la publicaţii occidentale ca: „Revue de Métaphysique et de Morale", „Revue mondiale", „Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie" şi altele. El a participat la manifestări filosofice internaţionale şi a ţinut numeroase conferinţe pe teme de istoria filosofiei la Paris, Berlin, Bruxelles, Londra şi München, întreţinând şi o bogată corespondenţă cu o seamă de filosofi occidentali, ca É. Bréhier şi L. Brunschvicg.

Una dintre conferinţele sale, de exemplu, ţinută la Paris în 1933, despre *Ideea de neant*, a avut un ecou statornic în Occident, fiind menţionată de A. Marc în *Dialectique* (Paris, 1952), în timp ce la noi era de mult uitată.

Independent de aceste considerente, Petrovici dispunea de idei care, apreciate sau nu, se dovedesc astăzi ca anticipând teorii filosofice de mare actualitate.

Încă din teza de doctorat, el susţine că ceea ce se numeşte, de regulă, „corp" şi „spirit" derivă dintr-o substanţă transcendentă care nu poate fi redusă la nici una dintre acestea. Ea este sursa comună a celor două.

Substanţa transcendentă este un fel de „subsistenţă" cu atribute absolute, dar necunoscute nouă. Este un fel de „lucru în sine", dar nu total necunoscut şi nici total incognoscibil, căci existenţa, ceea ce ni se arată nouă, corpul şi spiritul, mai corect sufletul, sunt manifestările sale. Doar atât că subsistenţa nu se reduce la aceste manifestări.

Substanţa aceasta, numită şi „fundamentală", are o infinitate de atribute, dintre care noi nu cunoaştem decât două: corpul sau materia şi spiritul sau psihicul. Dar nici pe acestea nu le cunoaştem dintr-o perspectivă absolută, ci din perspectiva noastră umană. Aceasta este mărginită în spaţiu şi timp şi are o dezvoltare, o evoluţie a ei, numai că, oricât ar evolua, nu poate să-şi depăşească propriile sale limite. Paralelismul psihofizic presupune nu numai o determinare reciprocă de tip ontic (corpul este suportul pasiv al spiritului, spiritul este principiul activ al corpului), ci şi una gnoseologică.

În măsura în care se cunoaşte pe sine şi cunoaşte existenţa înconjurătoare, spiritul se diferenţiază tot mai mult de aceasta şi se descoperă pe sine ca fiind tot mai diferit de ceea ce nu este spirit.

Contrar concepţiei materialist-vulgare, spiritul, după Petrovici, nu este un produs al corpului sau al materiei.

Mihai Drăgănescu menţionează (*Informaţia materiei*, Bucureşti, 1990) faptul că în lucrarea lui Florian Nicolau *Despre imposibilitatea unei teorii atomiste a lumii fizice* (Bucureşti, 1947) apare clar ideea

unui „strat mai profund al realităţii", a unei „realităţi nonindividuale", deci necorporale şi neatomice, a unui substrat ontic al existenţei care se găseşte în afara experienţei sensibile. Substratul acesta determină însă numai una dintre dimensiunile existenţei, în accepţia lui Ioan Petrovici, şi anume pe cea corporală, corpusculară sau ondulatorie.

Mihai Drăgănescu regăseşte aceeaşi idee la David Bohm, care, prin anii '50, încercase elaborarea unei „mecanici subcuantice". Această mecanică trebuia să se refere la un nivel de realitate mai profund decât cel descris în mecanica cuantică. La acest nivel s-ar manifesta legi calitativ diferite de cele cuantice, pe care el le numeşte chiar „metafizice". Revenind asupra acestei idei în 1985, D. Bohm afirmă că ordinea subiacentă acestei realităţi ar fi în afara cadrului spaţio-temporal. Ceea ce diferă însă de consideraţiile lui Ioan Petrovici. El, bazat pe teoria relativităţii, a continuului cu patru dimensiuni, susţine că existenţa se înscrie în cadrul spaţio-temporal pe baza unor legi care stăpânesc şi „dincolo de zare", deci şi în lumea subsistenţei. Aceasta, cu toate că el acceptă că „lumea sensibilă nu poate fi în nici un caz propriul ei autor decât atribuindu-i-se un *substrat* completamente diferit de înfăţişarea fenomenelor cunoscute".

În consideraţiile din 1985, D. Bohm îşi completează viziunea asupra realităţii subcuantice, sugerând că nu numai materia, ci şi spiritul sunt manifestări ale aceleiaşi ordini, că fondul lor este acelaşi şi că este normal să existe o adecvare între structura profundă a inteligenţei şi cea a materiei, în ciuda structurii lor superficiale atât de diferite.

Acest lucru a fost susţinut însă anterior de Mihai Drăgănescu (*Profunzimile lumii materiale*, Bucureşti, 1979). El vorbeşte despre o „materie profundă", „primordială", numită uneori şi „substanţă" (ca în terminologia lui Petrovici). Spre deosebire de existenţa obişnuită, lumea materiei profunde este numită „ortoexistenţă", cu semnificaţia evidentă de subsistenţă sau substrat al existenţei. „Materia profundă stă la baza atât a materiei nevii, cât şi a celei vii, deci la baza desfăşurărilor mentale din organismele vii." În terminologia lui Petrovici, la baza materiei şi a spiritului. Pentru a justifica această situaţie, Mihai Drăgănescu consideră că materia profundă care alcătuieşte existenţa ar fi compusă, la rândul ei, din două substanţe sau materii: lumaţia şi informateria. Prima ar genera materia corporală în spaţiu şi timp, iar a doua, psihicul şi gândirea.

Viziunea ortofizică diferă de cea a lui Petrovici prin faptul că materia profundă în ansamblu este concepută în afara spaţiului şi a timpului, dar şi prin aceea că menţine într-o formă embrionară paralelismul psihofizic şi în domeniul ortoexistenţei, deci al subsistenţei.

Ideea paralelismului psihofizic, cu excluderea provenienţei simpliste a psihicului din fizic sau invers, este familiară şi altor gânditori moderni.

Mihai Drăgănescu se referă, de exemplu, la Ştefan Lupaşcu. Acesta admite însă ca subsistenţă energia, ale cărei manifestări s-ar realiza sub forma a trei materii: nevie, vie şi psihică. Dificultăţile pe care le ridică explicarea afectivităţii îl determină însă pe Lupaşcu să considere că aceasta „provine dintr-o natură ontologică aparte, fiind chiar o nonfiinţă, care însă nu este inversul, contrariul fiinţei, ci alt lucru". Afectivitatea, consideră Lupaşcu, „ar putea fi mereu solidară, printr-un insondabil paralelism, cu orice eveniment, cu orice sistem energetic, ca un fel de *noumen* pur afectiv, cu o oarecare epinatură – şi nu epifenomen, cum s-a considerat uneori –, epinatură ontologică aparţinând naturii fenomenale a nonfiinţei dinamice". Această „nonfiinţă dinamică" ce transcende energia este apoi identificată cu Dumnezeu.

În acest punct doctrina lui Ştefan Lupaşcu coincide cu cea a lui Petrovici, care identifică şi el subsistenţa cu neantul, şi pe acesta, cu Dumnezeu.

Petrovici combate ideea de neant absolut şi posibilitatea trecerii de la neantul absolut la existenţă. Pe de altă parte, ca şi Lupaşcu, în legătură cu afectivitatea, el caută un suport al existenţei, o provenienţă a acesteia din nonexistenţă, din ceva „completamente diferit" de existenţă. Existenţa nu poate să provină din nimic, dar nu poate să provină nici dintr-o altă existenţă, căci aceasta, la rândul ei, ar trebui să provină din altceva.

Acest „altceva", acest „alt lucru", cum zice Lupaşcu, în calitate de substrat al existenţei, este pentru Petrovici neantul. Un neant pozitiv de tipul nefiinţei lui Platon, cum observa comentatorul francez menţionat mai sus. O nefiinţă determinată, nefiinţa unui lucru echivalentă cu fiinţa altui lucru. Nefiinţa existenţei echivalentă cu fiinţa unei substanţe din care existenţa provine ca din cu totul altceva decât existenţa. Or, acest „cu totul altceva", care transcende existenţa, în care „se întrerupe lanţul cauzal şi se încheie", poate fi numit, după Petrovici, Dumnezeu. Dumnezeu este neantul acesta necreat, dar veşnic creator de existenţă, de materie şi spirit.

Acestea sunt doar câteva dintre ideile filosofice ale lui Ioan Petrovici referitoare la ceea ce precede existenţa, la substanţa transcendentă care stă la baza acesteia. Sunt idei care, după multe decenii, reapar, într-o formă sau alta, în doctrine ştiinţifice sau filosofice româneşti şi străine, dovedindu-şi astfel actualitatea şi, deci, îndreptăţirea. Or, problema transcendenţei ca subsistenţă reprezintă, de regulă, doar punctul de plecare al sistemelor filosofice. Ioan Petrovici n-a reuşit să ne ofere sistemul promis. Ideile acestea de început, la care se mai pot adăuga, firește, şi alte idei din lucrările sale, ne permit să considerăm că, dacă ar fi reuşit totuşi s-o facă, sistemul său filosofic ar fi fost de un real interes până în zilele noastre, şi nu numai pentru filosofia românească. Dar n-a fost să fie.

4. Isihasmul ortodox şi meditaţia transcendentă

Apariţia, în ultimii ani, a unui număr impresionant de lucrări referitoare la religiile orientale nu se datoreşte vreunui interes special, mai ales al românilor, pentru acestea, nici vreunei confluenţe culturale, româno-orientale, cum se afirmă uneori, care ar fi fost întreruptă artificial în vremea dictaturii comuniste şi ar fi acum reluată, în mod firesc, cu mai mult interes. La noi a fost şi a rămas dominantă influenţa spirituală occidentală. De altfel, la o privire mai atentă, se poate constata că lucrările respective, apărute la noi, nu provin din Orient, ci sunt traduceri, uneori foarte laxe, din limbi occidentale, autorii fiind şi ei occidentali sau orientali occidentalizaţi. Facem abstracţie aici de puţinele lucrări clasice, din filosofia indiană, în special, traduse de orientaliştii români chiar în timpul dictaturii comuniste. Ele ţin de domeniul culturii generale şi n-au nici o tentă propagandistică.

Este vorba de lucrări de popularizare a unor tehnici de relaxare şi meditaţie, mult simplificate şi adaptate modului de viaţă occidental. Ele conţin multiple promisiuni de reuşită şi multe avantaje: confort fizic şi spiritual, frumuseţe şi sănătate, succese în viaţă, cu efort minim şi puţină perseverenţă. Ele pot fi practicate individual, la domiciliu, fără deplasări sau cheltuieli. Multe sunt prezentate ca un fel de igienă personală, ca recomandări banale de genul spălatului pe mâini înainte de masă.

Faptul că situaţia nu este chiar atât de simplă îl dovedeşte interesul pentru astfel de lucrări al unor secte, organizaţii şi asociaţii, tot de sorginte occidentală, care urmăresc un fel de transformare a individului, de pregătire a lui pentru receptarea unor concepţii, dacă nu contrare, cel puţin diferite de cele tradiţionale şi, în special, de cele creştine. Oricât de simple şi banale ar fi unele recomandări, de genul „spălării creierului" înainte de culcare, ele presupun, implicit sau explicit, debarasarea de unele obiceiuri creştine, cum ar fi rugăciunea.

Se profită şi de atmosfera, dacă nu ateistă, cel puţin de nepăsare pentru problemele religioase în genere, moştenită de la vechiul regim.

Dar lucrurile nu stau întotdeauna aşa. Chiar la persoanele necredincioase sau pasiv-creştine se păstrează o anumită „decenţă" şi se fac vădite rezerve nu atât faţă de eficacitatea „noului" stil de viaţă, ci faţă de implicaţiile lui, totuşi religioase, dar, evident, necreştine. Este vorba de o situaţie cunoscută, pe care unii autori o au în vedere şi căreia îi caută soluţii corespunzătoare. Se vorbeşte despre „toleranţa" religioasă, despre originea comună a religiilor, despre elementele lor comune, despre posibilitatea unei religii comune, în care să se poată regăsi toate, dar al cărei fundament să-l constituie totuşi una, dar una evident necreştină, de genul meditaţiei orientale.

Pentru liniştirea spiritelor se dau exemple de creştini care au adoptat practicile indiene sau tibetane. Mai mult, că acestea nu numai că nu dăunează cu nimic credinţei creştine, dar o şi completează sau perfecţionează, căci au, în fond, o mulţime de elemente *comune*: ascetismul, anumite postúri, tehnici respiratorii, claustrări şi alte elemente care ţin de meditaţie în genere.

Astfel de elemente există, într-adevăr, nu numai în practicile religioase creştine, ci şi în cele iudaice şi islamice, cum încearcă s-o dovedească Marc de Smedt (*Tehnici de meditaţie*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998), numai că tocmai aceste elemente, şi mai ales semnificaţia lor, contribuie la *deosebirea* dintre aceste religii, unele faţă de celelalte, dar în special faţă de yoga, budism şi taoism.

Autorul amintit consideră că nu există „meditaţie creştină", expresia nefiind nici uzuală, ci doar astfel de „elemente", ceea ce nu înseamnă însă că s-ar fi urmărit, dar nu s-a ajuns încă la aşa ceva. Criteriul acesta, de altfel, aplicat religiilor, conduce la o falsă ierarhizare a lor, care nu mai corespunde nici criteriilor sistematice, nici celor istorice. Anumite practici şamanice, în ciuda eficacităţii lor personale sau colective, au fost abandonate în cursul evolutiv al religiilor, care nu se reduce la perfecţionarea unor astfel de „tehnici". Religiile au semnificaţii multiple, sociale, estetice, morale, justiţiare şi chiar politice, prin care au dăinuit şi s-au impus.

După sistematizările uzuale, meditaţia orientală ar avea cinci faze: pregătirea, claustrarea, relaxarea, concentraţia şi revelaţia. Acestea conţin, la rândul lor, elemente care pot fi folosite ca termeni de comparaţie. Dar trebuie subliniat faptul că orice comparaţie presupune, când este vorba de religii diferite, precizarea prealabilă a semnificaţiei pe care ar putea s-o aibă o eventuală „meditaţie" în ansamblul unei doctrine religioase. Iar existenţa sau nu a unor elemente, ca şi a unei „tehnici" mai mult sau mai puţin perfecţionate de practicare a lor, trebuie considerată în funcţie de interesul, de necesitatea sau ponderea acestora.

Cele mai multe elemente încadrabile în fazele unei „meditaţii creştine", dacă s-ar putea folosi această denumire, le găsim în

isihasmul ortodox. Faptul că el n-a fost acceptat de către catolici, tocmai pentru o parte din elementele sale, care au provocat discuţii chiar şi între ortodocşi, înseamnă lipsa de pretenţii faţă de catolici atât în exersarea, cât şi în perfecţionarea isihasmului.

Isihasmul (de la gr. *hesychia* = linişte) poate fi considerat o doctrină şi o practică de tip mistico-ascetic pentru obţinerea stării de linişte sufletească.

Principial, isihasmul presupune credinţa creştină şi nu poate fi despărţit de aceasta, respectiv practicat sau experimentat de un necreştin. Termenul de „experienţă religioasă", frecvent în lucrările moderne de psihologia religiei, nu poate fi acceptat în acest caz. În aceasta constă şi deosebirea principială între isihasm şi meditaţia, simplificată sau nu, de tip oriental, care este chiar recomandată oricui şi socotită independentă de orice credinţă. Meditaţia orientală poate fi experimentată.

Isihasmul nu este o experienţă mistică, ci o *trăire* mistică legată de trinitatea creştină. O „trăire a lui Dumnezeu", cum îi spunea Dumitru Stăniloaie, realizată prin harul Duhului Sfânt şi invocarea lui Iisus Hristos. Or, această trăire este imposibil de conceput, şi chiar lipsită de sens, fără credinţa în Trinitate. Isihastul sau sihastrul, cum îi spunem noi, nu era o simplă persoană cu performanţe ascetice, ci făcea parte dintr-o comunitate monahală, în care era primit numai dacă îndeplinea anumite condiţii, şi menţinut dacă ducea o viaţă corespunzătoare (cenobitică). Acestor călugări li se adresează, prin scrierile lor, alţi călugări încercaţi (eremiţi) care au cunoscut sau practicat sihăstria.

Pregătirea sihăstriei se făcea, în cadrul vieţii monahale creştine, prin întărirea credinţei (rugăciuni, cântece, lecturi şi slujbe), având ca notă comună cu meditaţia orientală recomandarea de a-şi căuta, fiecare călugăr doritor de sihăstrie, „un povăţuitor şi un dascăl neamăgitor". Acesta nu este însă un simplu „guru" care să-l iniţieze în credinţa creştină, ca pe un amator oarecare de „experienţă religioasă". „Povăţuitorul" trăieşte în aceeaşi comunitate monahală şi nu i se cere să fie un fel de sihastru „cu performanţe", căci, în genere, sihaştrii (cum arată şi semnificaţia cuvântului românesc) nu oferă „spectacole", ca fachirii. „Povăţuitorul" este mai degrabă un fel de duhovnic, căruia i se spovedeşte călugărul care doreşte să practice trăirea isihastă – monahul ortodox obişnuit (cenobit) practicând-o şi el, parţial, ca viaţă mânăstirească.

Între călugărul ortodox obişnuit şi sihastru n-a existat niciodată o diferenţă decât în privinţa intensităţii trăirii religioase. Se cunosc exemple de isihaşti iluştri, ca Sf. Grigore Palama, care îşi împărţea timpul în zile dedicate meditaţiei isihaste şi zile dedicate slujbelor religioase colective, ca şi unor perioade întregi dedicate disputelor teologice.

Nici *claustrarea* nu era totală, şi nici permanentă. De regulă, era săvârşită în chiliile mănăstirilor. Uneori sihaştrii trăiau în grupuri pe lângă mănăstiri, în aşa-numitele „sihăstrii", care deveneau cu timpul mănăstiri. Trăiau uneori şi izolaţi în pustie sau păduri, fără ca această izolare să constituie un scop în sine sau să devină un criteriu de apreciere. Claustrarea era un mijloc de izolare faţă de perturbaţiile externe ale vieţii obişnuite. Este inconceptibilă însă, din perspectivă creştină, izolarea totală de comunitatea monahală, şi mai ales de biserică, după cum nici mănăstirile, prin bisericile lor, nu sunt izolate de comunitatea creştină. Mai mult, isihia în genere avea ca obiectiv nu numai comunitatea sihastrului cu divinitatea, ci şi comunicarea cu colectivitatea monahală şi creştină în genere, care se realiza prin frecventare reciprocă. Sihăstria nu reprezenta un obiectiv personal, individual, ci o cerinţă a comunităţii creştine, în folosul comunităţii. Ceea ce o distinge clar de meditaţia orientală, care nu ridică problema comunicării, ci devine o chestiune personală, de confruntare a individului izolat cu sine însuşi.

Despre *relaxare* nu se poate vorbi în cadrul isihasmului, din mai multe motive. Practicarea lui este considerată „o lucrare", o activitate, un mod de viaţă („vieţuirea în linişte"), care implică, „pe lângă credinţă", şi o multitudine de „fapte bune". Or, relaxarea presupune tocmai întreruperea activităţii. În plus, isihia se bazează pe rugăciunea permanentă, pe „chemarea cu credinţă a numelui Domnului nostru Iisus Hristos", care se face verbal şi mintal, urmărindu-se intensificarea permanentă a relaţiei credinciosului cu persoana lui Iisus Hristos. „Avem aici ceva – observă Dumitru Stăniloaie – cu totul deosebit de metodele yoghiste, care au un caracter pur neutral."

Isihasmul presupune şi ceva asemănător tehnicilor de respiraţie din meditaţia orientală. Acelea însă, mult perfecţionate, au ca obiectiv tot relaxarea, lipsa de activitate fizică şi psihică. Pe când „trăirea în linişte", dimpotrivă, este în toate accepţiile legată de activitate. Pierderea legăturii mintale şi sentimentale cu sensul rugăciunii lui Iisus coincide, practic, cu abandonarea isihiei, ca şi cu abandonarea activităţii fizice, a „lucrului cu mâinile". „Iar cel ce nu lucrează, pe măsura nelucrării îşi arată măsura necredinţei şi, după măsura necredinţei, se lipseşte de har", este citat Sf. Maxim Mărturisitorul, în legătură cu activitatea isihastului. Subliniat fiind faptul că „mai mare decât lucrarea este rugăciunea curată" (după Calist şi Ignatie Xanthopol), adică activitatea psihică intensă, contrară oricărei accepţii a relaxării.

De altfel, cele cinci momente ale isihiei iniţiale sunt numite tot „lucrări", fiind activităţi propriu-zise succesive: rugăciunea lui Iisus, cântarea şi citirea din cărţile creştine, meditarea asupra temelor biblice, activitatea fizică manuală şi revenirea la rugăciune.

Rugăciunea lui Iisus, numită şi „rugăciunea inimii", presupune, după *unele* relatări, imaginarea pătrunderii prin respiraţie a minţii

(de fapt, a „gândirii" = *nous*, nu a „minţii", care semnifică astăzi *sediul* gândirii), spre inimă, considerată sediul sentimentelor. Se recomandă reţinerea periodică a respiraţiei pentru menţinerea „minţii în inimă", dar fără urmărirea vreunei performanţe de tip fachiric, cu consecinţe parapsihice. Scopul acestei „pătrunderi" îl constituie curăţirea inimii de pasiunile dăunătoare (pofta, grija etc.). Această „curăţire" sugerează, de asemenea, ceva de genul relaxării, numai că nu este o „curăţire" totală, care să conducă la ceva asemănător apatiei obişnuite, adică lipsei de pasiuni pe care o urmăreşte orice relaxare. Este vorba aici mai degrabă de o „purificare", pe de-o parte, şi, pe de alta, de o intensificare a pasiunii curate, realizată prin „contopirea" minţii cu sufletul, a gândirii cu sentimentul, ceea ce determină întărirea sinergetică, mintală şi sentimentală, a iubirii întru Hristos.

Prin aceasta dispare însă şi aspectul de transcendentalitate, de *coborâre* spre adâncurile sufletului, pe care le intenţionează meditaţia orientală, numită chiar *transcendentală*, adică îndreptată spre un *dincoace* de noi înşine şi justificată dogmatic prin identitatea Brahman-Atman.

Coborârea în suflet la isihast nu înseamnă coborârea spre divinitatea ascunsă, eventual, în suflet. Căci divinitatea creştină este *transcendentă*, nu *transcendentală*, este *dincolo* de noi, nu dincoace. Activarea sufletului, coborârea minţii spre suflet, este doar premisa purificării lui în vederea *înălţării* treptate, *scalare* chiar, spre transcendenţa divină. Căci Dumnezeu, în accepţiune creştină, nu numai că este transcendent, dar este şi *supersistent*, supersubstanţial (*hyperousidios*).

Există ceva în sufletul curat al creştinului, din harul (puterea) Duhului Sfânt obţinut prin Botez, care în mod obişnuit se întinează pe parcursul vieţii pline de păcate. Este o „fărâmă" de dumnezeire activată prin credinţă şi rugăciune, care le permite *uneori* şi *unora* dintre isihaşti accesul spre cele dumnezeieşti, spre ceea ce s-a numit chiar „îndumnezeire" (*theosis*). Înălţarea, sublimarea umanului spre divin, care nu se poate realiza niciodată total. Care nu poate să conducă la *identitatea* umanului (finit şi relativ) cu Dumnezeu (infinit şi absolut). Sublimaţia, înălţarea spre divin, identificarea fără identitate a umanului cu divinul (conceput totuşi ca personal, ceea ce permite comunitatea şi comunicarea), diferenţiază clar isihasmul de orice meditaţie necreştină, de orice mistică necreştină în genere.

Se vorbeşte şi de anumite postúri ale isihastului, mai ales în timpul rugăciunii, ca şi despre gesturi (semnul crucii) şi anumite mişcări (diferite tipuri de mătănii). Acestea nu au, de asemenea, nimic în comun cu postúrile yoghine, cu poziţiile rigide, uneori deosebit de incomode pe care le adoptă yoghinii, urmărind, şi în aceste cazuri, performanţele. Postúrile isihaste nu sunt urmărite în mod special şi ţin mai mult de aspectul „lucrativ", activ al sihastrului, decât de o

eventuală „încremenire" yoghină. De altfel, printre recomandările „lucrative", sunt menţionate şi aproximativ trei sute de mătănii pe zi, ceea ce înseamnă foarte mult.

Rezultatul concret al isihasmului este, de asemenea, diferit de cel urmărit prin meditaţia orientală: ataraxia, nirvana sau vacuitatea, adică identitatea negativă cu divinitatea, pierderea de sine, abandonarea. În isihasm se vorbeşte de revelarea „luminii dumnezeieşti", care nu este altceva decât dobândirea harului, îndumnezeirea cu Duhul Sfânt prin rugăciunea lui Iisus. Este de neconceput obţinerea acestui har fără ajutorul divin, ceea ce reprezintă un alt specific al isihasmului.

În fine, harul duhovnicesc, obţinut de foarte puţini isihaşti, care, în ciuda strădaniilor, sunt aleşii rari ai lui Dumnezeu, poate fi şi este utilizat în folosul comunităţii creştine (harul prevestitor, tămăduitor, mângâietor etc.).

Meditaţia orientală este o problemă personală, iar performanţele ei nu sunt utilizate în scopuri altruiste. Yoghinul rămâne un retras, un izolat pentru sine, pe când isihastul este un ascet devotat comunităţii creştine.

Există încă multe elemente care diferenţiază radical meditaţia orientală transcendentală de isihasmul ortodox, care ar putea fi numit *meditaţie transcendentă*. În orice caz, ele nu au nimic comun, decât în aparenţă, şi sunt total opuse.

Meditaţia isihastă reprezintă o înălţare spre superconştiinţa luminoasă a transcendenţei divine, pe când meditaţia orientală este o coborâre spre tenebrele adânci ale inconştientului.

5. Psihologia sinergetică a transconştiinţei

Există procese psihice care nu pot fi încadrate nici în inconştient şi nici în subconştient sau preconştient. În mod eronat şi forţat, sau din comoditate, se încadrează în subconştient: intuiţia creatoare, invenţia şi descoperirea, revelaţia (naturală sau mistică), clarviziunea, simbolizarea, sincronicitatea, extazul creator, precogniţia etc. Dacă ele depăşesc nivelul obişnuit al conştiinţei şi nu se pot realiza niciodată în starea ei normală, atunci înseamnă că este absurd să considerăm că aceste fenomene ar fi produse de un nivel inferior (sub- sau inconştient). Fiind peste nivelul cunoscut al conştiinţei umane, ar fi mai corect să le considerăm ca aparţinând unui *supranivel*.

S. Freud a descris *inconştientul* ca opus conştiinţei şi a dovedit şi existenţa unui prag intermediar, pe care l-a numit *preconştient*, o „staţie de tranzit" de la inconştient la conştiinţă. C.G. Jung descoperă, pe lângă inconştientul personal, analizat de Freud, şi un *inconştient transpersonal* („mintea strămoşilor noştri", care conţine arhetipurile). Toate aceste niveluri care se adaugă reflectării conştiente sunt orientate descendent, în jos. Nici unul nu este *deasupra* conştiinţei.

Mircea Eliade, în *Tratatul de istorie a religiilor*, referindu-se la simbolismul religios, întreabă: „(a) Avem dreptul să continuăm a vorbi exclusiv de un *subconştient*?; (b) N-ar fi mai degrabă cazul să presupunem şi existenţa unui *transconştient*?". Eliade nu analizează conceptul şi nu operează cu el, ci rămâne la această întrebare extrem de tulburătoare pentru un psiholog. Ion Mânzat a preluat de la Eliade termenul şi l-a transformat în concept operaţional pentru a explica structura şi funcţia credinţei religioase. Din punctul său de vedere, în acord cu francezul Henri Ey, dacă fenomenul conştiinţei poate fi comparat cu un *câmp* (în sensul lui Kurt Lewin), transconştiinţa este *evadare din câmp* şi creştere a tensiunii psihice: este o extindere şi depăşire, o *transcendere* a activităţii conştiente atât în plan orizontal (dezmărginirea câmpului), cât şi în plan vertical (creşterea tensiunii psihice până în pragul „exploziei" sau „erupţiei"), o înălţare a conştiinţei până în orizontul transcenderii şi cosmizării. Transconştiinţa este ascensională, înălţătoare, nu descensională, coborâtoare. Ea este o *activitate supraliminală* (nu subliminală), *peste* limitele

normale ale conştiinţei. Psihologul român concepe acest supranivel ca fiind conştiinţa care funcţionează la potenţialul ei maxim, dar care aparţine şi rămâne *a omului* (nu a divinităţii!), chiar dacă urcă ameţitor până în orizontul transcendenţei.

Cum se poate explica ştiinţific această concentrare de supraenergie psihică ce îi permite omului să evadeze din frontierele normalului? Ion Mânzat consideră că o explicaţie plauzibilă ar fi *cooperarea sinergetică* (împreună şi deodată, una prin alta) a tuturor energiilor şi componentelor organismului uman, care se poate transforma într-un *sistem dinamic şi complex* de tip sinergetic. Sinergetica (gr. „syn" + „ergon" = a lucra împreună) este o orientare ştiinţifică nouă, care urmăreşte să descifreze legile şi metodele de sporire a eficienţei sistemelor prin stimularea cooperării sincrone, concentrate şi coerente a componentelor, într-un mod asemănător „laser"-ului. Sinergia este acţiunea simultană, îndreptată în acelaşi sens, pentru îndeplinirea aceleiaşi funcţii a mai multor agenţi. Psihologia a utilizat, înaintea sinergeticii, termenul de *psihosinergie*: desfăşurarea coordonată şi simultană a unor procese care se potenţează reciproc. Întemeiată în anii '70 de către fizicianul german Hermann Haken, având ca sursă de inspiraţie fizica „emisiilor luminoase stimulate" (tip laser), sinergetica s-a răspândit fulgerător, atrăgându-şi aderenţi din cele mai diverse domenii, mai ales cercetători nemulţumiţi de îngustimea superspecializării şi de tot mai accentuata lor „însingurare". Aplicaţii spectaculoase ale sinergeticii găsim frecvent în mecanică, termodinamică, fizica plasmei, chimie cuantică, biologie, medicină, genetică, ecologie, semiotică, neurofiziologie. În psihologie, începând cu anul 1990, Ion Mânzat a transferat principiile şi metodele sinergeticii, realizând *primul proiect de psihologie sinergetică* (I. Mânzat, *Deschiderea sinergeticii. Spre un orizont teoretic neclasic în psihologie*, în „Revista de psihologie", nr. 1-2, 1991).

Sinergetica nu este însă numai o teorie a laser-ului. Laser-ul este considerat „un pionier", un „deschizător de drumuri" în sinergetică, un model exemplar de autoorganizare. Sinergetica demonstrează *creşterea eficienţei unui sistem prin autoorganizarea componentelor interne*, care sunt stimulate să lucreze „împreună şi deodată" (principiul sinergiei eficiente). În loc de „una după alta" (acţiune succesivă), sinergetica ne întâmpină cu „una prin alta" (cooperare simultană). Astfel, *emergenţa* (explozia creaţiei în afară) apare prin sincronismul cooperărilor interne. Nu este vorba doar de intensificarea cooperărilor, ci, mai ales, de creşterea vitezei de comunicare între componente care conlucrează activ şi sincron în slujba sistemului. În timp ce teoria generală a sistemelor şi cibernetica sunt teorii ale organizării, sinergetica este *teoria autoorganizării*.

Sinergetica este o speranţă şi o promisiune pentru descifrarea misterelor sincronismului şi, prin aceasta, pentru pregătirea şi stimularea *armonicităţii* şi *ritmicităţii*, care sunt de o importanţă crucială pentru înlăturarea stresului şi restabilirea echilibrului optim al psihismului uman. S-au evidenţiat multiple corelaţii şi interinfluenţe între bioritmurile sau psihoritmurile umane şi ritmurile cosmice (succesiunea zi-noapte, derularea anotimpurilor, fazele lunii, exploziile solare, eclipsele etc.). Sinergetica face referiri la undele spiralate în cele mai diferite medii: inimă, retină, epidemii, galaxii etc. Astfel, această nouă metaştiinţă încearcă să smulgă vălul de pe misterul corespondenţei dintre ritmurile omului şi ritmurile cosmice.

În cadrul proiectului de psihologie sinergetică, elaborat de Ion Mânzat, se propune o acomodare nuanţată a conceptelor şi principiilor sinergeticii: (1) cooperarea dintre diversele componente ale psihismului uman şi dintre acesta şi alte sisteme *preumane* – macro-univers şi univers cuantic; (2) sincronismul şi simultaneitatea operaţiilor intelectuale în sistemul cognitiv sau cooperarea sinergică dintre procesele cognitive şi cele extracognitive; (3) coerenţa şi concentrarea (dar şi expansiunea cooperărilor locale) diverselor activităţi şi trăsături ale personalităţii; (4) „tranziţiile de fază" (salturile) în intuiţie sau creaţie (invenţie sau descoperire); (5) „emisia stimulată" (tip laser) în *problem solving*, în învăţare, în motivaţia cognitivă; (6) înnoirea şi optimizarea structurilor psihice prin complementarizarea şi sinergizarea ordinii şi haosului, echilibrului şi dezechilibrului, diferenţierii şi integrării, eterogenizării şi omogenizării etc.; (7) studiul „dezechilibrelor ordonate" sau al „dezordinii creatoare" în sporirea flexibilităţii intelectuale în învăţare, imaginaţie, inteligenţă etc. *Operaţiile* sinergismului psihic pot constitui premise ale descifrării numeroaselor mistere ale devenirii şi desfăşurării „experienţei de vârf" (*peak experience* – A. Maslow): *complementarizarea* (transformarea laturilor opuse în complementare: conştient vs. inconştient, senzorial vs. logic, voluntar vs. involuntar, afectiv vs. raţional), *sinergizarea* (coordonarea şi sincronizarea tuturor subsistemelor psihismului), *organizarea organizatoare* (organizarea de gradul doi), *transferul structural* şi *selecţia constructivă* (incluziune + excluziune).

Alţi autori au arătat că sinergia este produsă de *raportul organizare-mişcare* ca rezultat al jocului interacţiunilor, al „ghemurilor" invariante de interacţiuni, în care, în afară de cooperările energetice, participă şi cele informaţionale. Sinergia caracterizează „întregul diferit de suma părţilor": printr-o emergenţă se realizează „surplusul" asociat întregului faţă de „suma" părţilor, apar efectul global şi noile calităţi ale sistemului, care nu sunt conţinute în componente înainte de „efectul cooperativ".

Personalitatea umană este un *suprasistem* dinamic şi complex, deschis şi întrodeschis, care se autoorganizează prin combinarea sincronă şi creatoare a unui mare număr de sisteme şi subsisteme psihice dotate cu retroacţiune: sistemul cognitiv, cel motivaţional-afectiv, cel volitiv sau cel atitudinal; la acestea se pot adăuga sistemul nervos, sistemul endocrin. Omul trăieşte şi acţionează într-un sistem socio-cultural (cu arhetipuri specifice) şi este în rezonanţă cu sistemul cosmic şi cu cel cuantic. În câmpul psihismului uman *cooperarea* sinergetică îmbracă forme specifice: cooperarea este atât coprezenţă şi coparticipare, este atât coreglare, cât şi concentrare, este atât conservare, cât şi coevoluţie etc. Pot apărea două sau mai multe cooperări „locale", care se pot extinde şi transforma treptat în cooperare „globală". *Procesele transconştiente sunt cooperări globale şi generative,* cooperări ale cooperărilor.

Prin conceptul de „transconştiinţă", Ion Mânzat exprimă depăşirea funcţiilor cunoscute ale conştiinţei (stabilite de Henri Ey în 1963), creşterea nelimitată a potenţialului psihismului uman, „conştiinţa de vârf". Acesta este conceptul care îi poate descifra psihologiei *integrarea psihismului uman în tot,* fără pierderea identităţii şi fără slăbirea autonomiei sinelui. Dimpotrivă, se reliefează o sporire a autonomiei psihismului şi o consolidare a *self-consistenţei sale.* Psihismul uman, la fel ca întreaga natură umană sau transumană, se autoorganizează sinergic după un principiu universal de autoconsistenţă.

Actul creator uman, după acelaşi autor, este *transcendent* în raport cu „lumea", el conţine „ieşirea din lume". Datorită sinergiei universale, în om se petrece realizarea creatoare a stărilor cosmice, căci există în el o înrudire cu întregul cosmos. Transconştiinţa ascunde în sine secretul lumii şi, dându-i acces omului la acesta, îl înalţă deasupra tuturor lucrurilor lumii. Universul poate pătrunde în om, poate fi asimilat, cunoscut, înţeles, pentru că în om există întreaga compoziţie a universului, toate forţele şi calităţile acestuia, pentru că omul este un *fract* al universului şi, prin aceasta, este un univers ca atare. Omul pătrunde *cognitiv* sensul universului, iar universul pătrunde în om, se supune efortului său creator. Omul şi cosmosul îşi măsoară forţele nu ca adversari, ci ca sisteme care cooperează sinergetic. Această excepţională conştiinţă de sine a omului îi arată acestuia că are capacitatea de a cunoaşte lumea numai pentru că el nu este în lume ca una din părţile sale – el este şi în afara lumii, şi deasupra ei, depăşind-o prin creaţie. În misterul creaţiei se dezvăluie natura infinită a omului şi se împlineşte destinaţia lui supremă. Conştiinţa de sine creatoare a omului este o depăşire activă a stării coercitive faţă de necesitatea universală, este ieşirea dincolo de limitele necesităţii. Actul libertăţii creatoare este transcendent şi

transconştient, în raport cu datul universal, cu cercul închis al necesităţii universale. Meditaţia autentică şi înaltă, creatoare şi purificatoare, este întotdeauna transcendentă. Libertatea spirituală şi creaţia care izvorăşte din spirit vorbesc despre faptul că omul nu este numai fiinţă conştientă, ci şi *fiinţă transconştientă*.

Ion Mânzat nu concepe transconştiinţa ca pe o conştiinţă impersonală, sau „conştiinţă transcendentală" în sensul clasic kantian, un epifenomen care s-ar adăuga ca o lumină venită din altă lume, ci ca fiind conştiinţa personală şi reală, aparţinând omului ridicat la cel mai înalt nivel de spiritualitate. Transconştiinţa nu este *cu totul altceva* decât conştiinţa, nu este o negare sau o sfidare a conştiinţei, ci doar o amplificare maximă a acesteia.

Ideea potrivit căreia alături de stările ordinare ale conştiinţei ar exista şi unele stări mai puţin obişnuite, neordinare, este larg acreditată în psihologia şi psihofiziologia actuală. Stările „superioare" ale conştiinţei ar dispune de toate funcţiile stărilor obişnuite, dar şi de unele în plus. Anne Chassaing (1977) a studiat „a patra stare a conştiinţei" sau *starea de extaz* prezentă în marile inspiraţii contemplative, manifestându-se în situaţii de calm profund (H. Rugg a elaborat în 1963 *teorema concentrării calme*) ca o revelaţie (naturală sau mistică). Mai recent, psihiatrii americani Benjamin B. Wolman şi Montague Ullman, într-un prestigios tratat (*Handbook of states of consciousness*, 1986), prezintă cele mai recente şi riguroase cercetări experimentale referitoare la: *protoconştiinţă* (B. Wolman), *supermind* (B. Brown), *the integrated mind* (M. Gazzaniga şi J. Le Doux) etc.

Conştiinţa umană este *unitară*, iar inconştientul, subconştientul, conştiinţa şi transconştiinţa sunt doar diverse niveluri de funcţionalitate ale potenţialului conştient al omului. Toate aceste niveluri exprimă potenţialităţi şi funcţii ale psihismului uman care acţionează în chip sinergetic.

Transconştiinţa este nivelul cel mai înalt, unde conştiinţa funcţionează ca o *cooperare sinergetică* a tuturor funcţiilor de la toate nivelurile psihismului uman, a tuturor componentelor (psihice, fiziologice, genetice) fiinţei umane.

Pe aceeaşi linie se înscrie şi lucrarea lui Ion Mânzat *Psihologia credinţei religioase. Transconştiinţa umană* (Editura Ştiinţifică şi Tehnică, Bucureşti, 1997), care transpune întreaga problematică în psihologia religiei.

Cu referinţă la psihologia religiei, care are ca nucleu central *credinţa*, sinergetismul presupune complementarizarea laturilor sau proceselor psihice diferite şi chiar opuse, coordonarea şi sincronizarea subsistemelor psihice, organizarea şi supraorganizarea lor, prin care se realizează *transferuri structurale* diferite faţă de toate componentele psihice luate în parte, ca şi de întregul angrenaj

psihic. Aceleaşi procese psihice umane ne conduc, într-o anumită coordonare sinergetică, la *neîncredere*, într-o altă coordonare sinergetică, dimpotrivă, la *credinţă*. Această viziune ne scuteşte de a mai căuta mecanisme psihice necunoscute încă, facultăţi senzitive misterioase, fenomene parapsihice etc., şi ne obligă la o mai bună cunoaştere a modului de funcţionare sinergetică a proceselor psihice obişnuite. Şi este firesc să fie aşa, căci credincioşii în genere, *purtătorii*, ca să le zicem aşa, şi *păstrătorii* religiozităţii sunt persoanele obişnuite, normale, care, în plus, ele însele consideră credinţa lor ca pe un fenomen normal. Ceea ce nu înseamnă însă că este vorba de un fenomen simplu.

Concepţia sinergetică îl conduce pe autor la două perspective complexe de abordare a religiozităţii: una în cadrul lărgit al religiologiei, prin cooperarea diferitelor discipline ale acesteia, dintre care nici una, izolată, nu poate să epuizeze fenomenul religiozităţii, şi alta, în cadrul restrâns, dar totuşi complex, al psihologiei, în care trebuie puse în joc *toate* componentele psihice mai mult sau mai puţin eterogene ale religiozităţii: cognitive, afective, motivaţionale, volitionale şi atitudinale, dintre care, de asemenea, nici una nu poate epuiza singură fenomenul credinţei religioase.

Psihologia sinergetică devine principal operativă, în viziunea autorului, în procesele de *transcendere* şi de *cosmizare*, legate de credinţa religioasă. Transcenderea este procesul prin care omul accede la transcendent, iar cosmizarea este demersul omului spre dobândirea armoniei interioare prin intrarea în rezonanţă cu ritmurile armonice ale universului exterior. Din perspectiva psihologiei sinergetice, ele trebuie privite unitar, nefiind altceva decât aspecte ale aceluiaşi proces, în care poate să domine sau să apară ca preponderente uneori tendinţele expansive ale eului, iar alteori cele „absorbante", tendinţele omului de a ieşi din condiţiile precare ale existenţei şi tendinţele de a-şi însuşi condiţiile unei existenţe superioare. Sinergetic vorbind, în ambele cazuri acţionează aceeaşi *motivaţie* intrinsecă, legată de credinţa religioasă, care „invadează afectivitatea, gândirea, imaginaţia, voinţa etc.".

Subliniem faptul că autorul, nici în aceste cazuri, nu procedează exclusivist. Dacă aspectele sinergetice privesc în mod special operaţionalitatea psihică a proceselor în discuţie, el nu exclude totuşi metodele de genul raţionalităţii imaginative, rupturii de nivel, ascezei sau autotranscenderii, care prilejuiesc şi alte operaţii eficiente, ca metafora revelatorie sau simbolizarea.

Metoda sinergetică se dovedeşte operaţională şi în modul de concepere a raporturilor reciproce dintre *speranţă, iubire* şi *credinţă*, bazate şi ele pe aceleaşi procese psihice. Numai în unitatea lor sinergetică, susţine autorul, ele pot alcătui starea de fapt a religiozităţii.

S-ar putea vorbi, desigur, în acelaşi context, şi de *teamă* şi *milă*, declanşatoare, în viziunea anticilor, ale *catharsis*-ului, căci fenomenul religios are şi aspecte *estetice*, de înălţare sufletească spre *sublim*. Menţinându-ne însă la primele trei, putem urmări carenţele maladive ale existenţei lor separate. Credinţa fără iubire degenerează în *fanatism*, iar dragostea fără credinţă conduce la *gelozie*. Credinţa şi dragostea fără speranţă provoacă *deznădejde* ş.a.m.d.

Dar cel mai important rezultat al aplicării metodei sinergetice în psihologia religiei este în legătură cu problema *transconştiinţei*. Religiozitatea presupune, în ansamblul trăirii psihice, şi o anumită *modificare* a conştiinţei. Se vorbeşte uneori despre stări „alterate" ale conştiinţei, alteori de intervenţia *subconştientului* şi chiar a *inconştientului*, legate de anumite practici meditative, transe mistice sau extaz, provocate prin asceză, hipnoză, sugestie, autosugestie. Actul religios, însă, sau experienţa religioasă sugerează, mai degrabă, o *superconştiinţă*. Dacă subconştientul, zice autorul, sugerează coborâre, cufundare în abis, conştiinţa religioasă presupune o înălţare. În multe religii, cu ocazia morţii, sufletul se consideră că trebuie să urce efectiv pe un munte, într-un copac sau pe o frânghie, uneori oferindu-i-se o *scară*. Locul divinităţilor este plasat în Cer. Şi mai general, însă, este vorba de o *transcendere*, de o trecere *dincolo*, indiferent dacă tărâmul este plasat pe orizontală (spre Nordul îndepărtat, peste mări şi ţări etc.) sau pe verticală (spre Ceruri sau spre Abisuri). Acest „dincolo" reprezintă o *depăşire*, care este şi *trăită* în actul religios, este imaginată, visată, dorită, simţită, dar şi concepută, apreciată, asumată. Religiozitatea nu presupune alienare, alterare a conştiinţei sau lipsă de conştiinţă, ci, dimpotrivă, o responsabilitate specială faţă de sine, de semeni, de lume, de viaţă şi de moarte. Autorul optează, în aceste cazuri, pentru termenul de *transconştiinţă*, legat şi de perechea *transcendere şi cosmizare*.

Termenul de „transconştiinţă" înseamnă *conştiinţă a transcenderii* şi, în acelaşi timp, *transcendere conştientă*. Astfel interpretat, termenul acesta evită orice „deplasare" din sfera conştiinţei în altceva: inconştient, subconştient, superconştient. Mai mult, conştiinţa este menţinută nealterată, în normalitatea ei. Şi totuşi ea nu este o *simplă* conştiinţă. Aceasta, în ciuda faptului că toate componentele sale sunt şi ale simplei conştiinţe. Aici intervine în mod subtil şi eficient metoda de interpretare *sinergetică* pe care o propune profesorul Ion Mânzat.

Componentele conştiinţei, care acţionează de regulă *succesiv, alternând* între stări opoziţionale, de la cele elementar psihice: excitaţie-inhibiţie, veghe-somn, plăcere-neplăcere, curaj-teamă etc., până la cele mai elevate: afirmaţie-negaţie, argumentare-respingere cu operativitate modelatorie sau amorfizatoare, pe planul intelectului, cu reprezentare reflexivă sau inflexivă pe planul raţiunii şi, la cel mai

înalt nivel, cu reproductivitate fundamentizatoare sau, dimpotrivă, anihilare neantizatoare – toate acestea pot acţiona, în viziune sinergetică, simultan. În realitate, mai mult sau mai puţin *simultan*, sincron, în conexiune, cooperare, integrare. Este vorba de ceea ce poate să conducă la *coincidentia oppositorum* nu numai pe plan ontic, al facultăţii religioase, ci şi pe planul trăirii sale conştiente. Se manifestă aici acel fenomen straniu al *religării*. El face cu putinţă imposibilul, inconceptibilul, iraţionalul, adică tot ce încalcă legile rigide ale gândirii simple intelectiv-raţionale şi, firește, ale simplei conştiinţe. „Religarea" aceasta, starea de religiozitate, presupune deci o *consonanţă* între faptul mistic şi trăirea mistică. Mai mult, un fenomen de *rezonanţă*, în terminologia lui Ştefan Odobleja, pe care îl evocă autorul. Şi anume o dublă rezonanţă: a transcendentului în transconştiinţă, a divinului în conştiinţa divinatorie, dar şi a transconştiinţei în transcendenţă, a puterii pe care o poate institui conştiinţa adevăratei credinţe asupra lumii, asupra existenţei, pe care o poate transcende prin dominare: „mutarea munţilor din loc" prin credinţă.

Sinergetic vorbind, transconştiinţa nu presupune numai această acţiune simultană a componentelor sale: toate dintr-o dată şi în aceeaşi măsură. *Transconştientizarea* este un proces complex, cu posibilităţi combinatorice nelimitate ale componentelor, cu preponderenţa variabilă a unora asupra altora sau asupra tuturor celorlalte. Ceea ce şi determină nu numai diversitatea religiilor şi, în cadrul lor, a factologiei religioase, ci şi a credinţelor despre aceasta, a diversităţii transconştiinţelor. Este vorba, firește, şi de o anumită ordonare a lor, o ierarhizare, care poate să apară chiar stranie pentru conştiinţa obişnuită. Tocmai în aceasta constă caracterul misterios, miraculos al misticului în genere, despre care vorbea şi Hegel în legătură cu tărâmul speculativului, al dialecticii pozitive, în cadrul căreia opoziţia factuală şi corespondenţa ei noetică îşi dobândesc valenţe creativ-constructive.

Aceasta nu înseamnă însă o pulverizare a religiozităţii în transconştiinţa fiecărui individ, lucru valabil şi pentru conştiinţa obişnuită. Există conştiinţă profesională, conştiinţă de clasă, conştiinţă naţională etc. Şi transconştiinţa are aceleaşi caracteristici, căci transconştiinţa nu se reduce la trăirea religioasă. Din punct de vedere individual însă, ca şi în cazul conştiinţei, există o procesualitate care poate să fie evolutivă sau involutivă, cu faze de stagnare şi chiar de alternanţă. Aşa se explică dobândirea sau pierderea credinţei, întărirea sau slăbirea ei. Sinergetic, este vorba de actualizarea sau potenţarea, cum ar fi zis Ştefan Lupaşcu, a unora sau altora dintre componentele cooperant-sinergetice ale conştiinţei, care determină, într-o mai mică sau mai mare măsură, conştiinţa transcenderii sau transcenderea conştientă, adică fiinţarea ca atare a transconştiinţei.

Psihologia sinergetică a transconştiinţei este un concept cu multiple valenţe, care se dovedesc eficiente în câmpul de investigaţie al religiozităţii, dar aplicarea lui presupune şi anumite schimbări terminologice. De regulă, se vorbeşte de „conştiinţa religioasă": putem oare să-i spunem *transconştiinţă religioasă*? Sau trebuie să-i spunem numai transconştiinţă, pentru a nu comite un pleonasm?

Să luăm un exemplu. Cine nu are conştiinţă religioasă este ateu, dar aceasta nu înseamnă că el nu are conştiinţă în genere, să zicem laică, profesională. Dar el poate să nu aibă transconştiinţă de nici un fel. Poate să nu depăşească cu nimic existenţa înconjurătoare, şi nici să nu-şi pună problema acestei depăşiri. Or, aceasta introduce o nuanţă. Cine contestă religia poate să fie *apt* de sentimente sau trăiri (experienţe) religioase, dar poate să fie şi *inapt*. În primul caz însă ne interesează de ce, dispunând de transconştiinţă, există totuşi situaţii în care aceasta nu este exersată sau nu este exersată în direcţie religioasă.

Principial, există şi pentru aceasta un răspuns în maniera psihologiei sinergetice. Transconştiinţa poate să fie funcţională şi chiar deosebit de activă, dar angrenajul ei sistematic, ca rezultantă a cooperării sinergetice, cu variante combinatorice nelimitate ale componentelor psihice, poate să fie îndreptat spre domenii vecine sau chiar opuse religiozităţii, cu toate variantele ei. Este cazul celor care nu acceptă nici o religie, dar acceptă, să zicem, rezultatele psihologiei transpersonale ale lui Stanislav Grof, cum ar fi trăirile perinatale, pe care le consideră la originea religiozităţii, sau trăirile din preajma morţii, după relatările lui Raymond Moody. Sunt şi acestea manifestări ale transconştiinţei, dar *le lipseşte ceva* – anumite componente motivaţionale, volitionale etc. –, sau le lipseşte ponderea precumpănitoare a unora dintre ele, sau este deficitară maniera cooperării lor, a consonanţei lor. Cert este că nu produc trăirea religioasă, deşi sunt în preajma ei.

Situaţia este asemănătoare şi pentru producerea trăirilor antireligioase. Scopul transconştiinţei de tip religios, funcţionând „deficitar, poate să conducă la producerea contrariului său. Cei mai înverşunaţi duşmani ai religiei s-au dovedit cunoscătorii ei, care au şi practicat-o, uneori în mod fanatic. Acestea sunt cazurile dereglării aşa-numitei „cooperări sinergetice".

Facem aici abstracţie de faptul că ateii în genere sunt adversari, din anumite motive, ai formelor oficiale, tradiţionale ale religiei, ei ajungând fie la inventarea altor tipuri *mascate* de religiozitate, fie la practicarea unor *culte primitive*: ale strămoşilor, ale personalităţilor, ale elitelor sau ale conducătorilor în genere, pe care ei, ateii, le consideră ca nefiind religioase.

Psihologia sinergetică a transconştiinţei religioase se dovedeşte, după opinia noastră, operantă în toate domeniile credinţei religioase,

şi conduce la rezultate spectaculare. Pe de altă parte, şi acesta este meritul psihologului Ion Mânzat, ea poate fi utilizată fără infirmarea numeroaselor explicaţii psihologice alternative ale fenomenelor religioase. Mai mult, ea se dovedeşte un fel de sinteză a acestora, ceea ce îl fereşte pe autor de alunecarea pe pistele atât de ispititoare ale absolutizărilor şi exclusivismului. Cert este că *psihologia sinergetică explică factologia religioasă fără s-o infirme, în maniera generală a religiologiei, şi fără s-o falsifice.*

6. Problema transcendenței parapsihice

O parte dintre fenomenele paranormale sunt legate de așa-numita „percepție extrasenzorială" (PES) – *extra-sensory perception* (ESP). Ea constă în obținerea de informații fără mijlocirea directă a celor cinci simțuri[1], prin „simțuri" înțelegându-se aici organele de percepție. O percepție *directă* presupune existența unui stimul *hic et nunc* și o legătură nemijlocită a acestuia cu organul de simț. Acesta prelucrează acțiunea exercitată de stimul, o transformă în flux nervos, o transmite la creier (cortex), unde aceasta devine percepție propriu-zisă (complex de senzații: tactile, vizuale, sonore, olfactive, gustative).

În cazul *reprezentării*, apare percepția fără prezența aici și acum a unui stimul. Mai precis, *reapare* o percepție anterioară cauzată cândva de prezența efectivă a unui stimul. Reprezentarea poate să fie voluntară sau nu. Reprezentările involuntare obsesive pot fi patologice. Când subiectul are reprezentări pe care le confundă cu percepțiile propriu-zise cauzate de stimuli prezenți, acestea devin halucinații.

Percepția extrasenzorială autentică nu este o reprezentare, dar poate fi, ca și aceasta, voluntară sau involuntară, în ultimul caz devenind uneori patologică: obsesie sau halucinație. Se consideră, mai ales în cazul percepției extrasenzoriale, care este în mod frecvent spontană, deci involuntară, că aceasta conduce la cazuri patologice, ea nefiind totuși ca atare anormală, ci doar *neobișnuită*. Când percepția extrasenzorială este voluntară, este considerată adesea *supranaturală*.

În cazuri patologice este greu de făcut distincție între reprezentări și percepțiile extrasenzoriale devenite halucinații. Aceasta, pentru faptul că există reprezentări, obsesive sau nu, complexe, provenite din percepții eterogene, imaginative, inconștiente, bazate pe lecturi sau povestiri, considerate sincer de către subiectul investigat ca lipsite de orice cauzalitate. Distincția poate fi făcută numai în mod accidental.

Din această cauză sunt investigate numai cazurile normale de percepții extrasenzoriale, dintre care ne interesează în acest context:

[1] B. Inglis, *Enciclopedia fenomenelor paranormale*, Editura Valdo, București, 1993, p. 25.

clarviziunea, precogniţia şi retrocogniţia. Denumirile, nefiind întru totul potrivite, necesită explicaţii suplimentare. Prin *clarviziune* se înţelege percepţia de obiecte, stări de fapt, situaţii, evenimente care nu influenţează direct organele de simţ. Ele nu sunt însă numai vizuale, ci sunt legate de toate celelalte simţuri. În plus, nu sunt întotdeauna clare. Le vom zice PES vizuale, PES auditive etc. În această categorie intră însă doar percepţia extrasenzorială a unor obiective care există, deşi nu în legătură directă cu organele de simţ, *simultan* cu perceperea lor. Este vorba de percepţii la distanţe inaccesibile organului de simţ. Percepţiile extrasenzoriale vizuale se mai numesc *telescopice*.

Telescopia a fost pusă în legătură cu telepatia, care ar constitui o explicaţie pentru prima. În aceste cazuri ar exista o percepţie directă la o persoană care transmite percepţia telepatic altei persoane. Explicaţia nu este total valabilă, căci telescopia presupune, de regulă, perceperea vizuală a unor obiective imposibil de perceput de către alte persoane, şi mai ales simultan: vizualizarea unor zăcăminte, ruine etc. la mari adâncimi, sau obiective din zone nelocuite.

Telepercepţiile extrasenzoriale sunt, în multe cazuri, uşor de verificat cu mijloacele tehnice actuale. Când PES corespunde obiectivului perceput, este considerată corectă, chiar dacă nu este decât parţial clară. La popoarele vechi şi la cele primitive erau selecţionate persoanele dotate cu clarviziune voluntară. Astăzi sunt utilizate în cercetările juridice, militare, spionaj ş.a.

Făcând abstracţie de ipoteza telepatică, există două direcţii de explicare a telepercepţiilor extrasenzoriale. Una, în care rolul activ îl are obiectivul, care devine stimul indirect, şi alta, în care rolul activ îl are subiectul, care îşi extinde, *transcende* propriile sale capacităţi perceptive.

Este vorba aici de o transcendenţă relativă, căci obiectivul PES este de regulă perceptibil, adică face parte din existenţa perceptibilă şi pe cale directă, normală. Nu obiectivul perceptibil, ci subiectul care percepe are calităţi paranormale. Din această cauză, aspectele antitetice, opoziţionale ale transcendenţei parapsihice la nivelul PES apar în legătură cu persoana umană. Aceasta, în accepţia psihologiei clasice, reprezintă o unitate corporal-spirituală. Nu pot fi concepute senzaţii, percepţii, reprezentări, idei independente de orice persoană care să le simtă sau să le gândească. Nici PES nu sunt independente, dar se consideră că au loc în momente deosebite, în stări speciale, de transă, de extaz, ale persoanei cu capacităţi paranormale. Este şi motivul pentru care s-a încercat obţinerea de PES prin hipnoză şi substanţe psihedelice. PES au loc şi în timpul somnului, dar şi în stare de veghe. Oricum, dar mai ales în ultimul caz, este vorba de o *dublă* perceptibilitate: a mediului extern şi intern direct al persoanei şi a unui mediu (obiectiv al PES) inaccesibil

percepţiei directe. Ceea ce înseamnă, în termeni populari, că persoana se găseşte în două locuri *diferite*, că are loc *dedublarea* personalităţii.

Subiectul investigat simte (vede, aude etc.) în două locuri diferite. În funcţie de concentrarea atenţiei, percepe mai intens fie mediul ambiant, fie mediul transcendent, fie pe ambele în aceeaşi măsură. Oricum, se ajunge la o situaţie cu aspecte antitetice, căci, dacă persoana este *aici*, nu poate, în mod normal, să perceapă *dincolo* de câmpul perceptiv. Sau, în altă accepţie, este şi aici, şi acolo, ceea ce încalcă *principiul identităţii* şi, respectiv, al *noncontradicţiei*, determinând apariţia unor enunţuri de genul „persoana este aici" şi „persoana nu este aici", ambele valabile în acelaşi timp.

Având în vedere că *trupul* persoanei nu se găseşte decât într-un singur loc, s-a conchis că ceea ce este *dincolo*, ceea ce transcende câmpul perceptiv, este numai spiritualitatea acesteia, sufletul, sau, în termenii parapsihologiei moderne, forţa „psi". Dar situaţia rămâne tot antitetică, forţa „psi" dovedindu-se, în acelaşi timp, aici şi dincolo. Or, aceasta este totuşi concepută ca ţinând de o anumită persoană (corp şi suflet), care nu poate fi dedublată.

Încercând să evite aceste aspecte antitetice, a fost reactualizată ipoteza „corpului astral". Sufletul care transcende condiţiile perceptive ale corporalităţii ar avea şi un suport analog celui substanţial. În mod normal, cele două corpuri ar exista contopite; în situaţii paranormale, corpul astral ar facilita transcenderea şi, deci, perceptibilitatea extrasenzorială.

Ipoteza corpului astral ridică însă, la rândul ei, alte dificultăţi. Oricum ar fi conceput, „corpul" acesta, pentru a fi perceptiv, trebuie să fie dotat cu organe de simţ. Or, se dovedeşte că percepţiile extrasenzoriale sunt receptate tot de către corpul substanţial, de trupul şi sufletul persoanei.

Toate ipotezele conduc la dificultăţi care, în loc să simplifice, complică şi mai mult situaţia. În plus, caracterul lor spiritualist conduce, de cele mai multe ori, la respingerea fenomenului ca atare. Este vorba, în aceste cazuri, de *ipoteze explicative*, care au la bază tendinţa de justificare, cu mijloacele logicii tradiţionale, a fenomenelor paranormale. Acestea, având însă legătură cu un anumit tip de transcendenţă, este firesc să conţină situaţii cu componente opoziţionale, care încalcă principiile logicii tradiţionale. Dimpotrivă, concepute din perspectivă dialectico-speculativă, ele se dovedesc justificabile independent de orice ipoteză explicativă. Mai mult, în regnul vegetal şi animal, percepţiile extrasenzoriale sunt fenomene obişnuite, iar în trecutul îndepărtat „cele mai primitive forme de viaţă trebuie să fi supravieţuit şi evoluat cu ajutorul unor astfel de percepţii extrasenzoriale, căci le lipseau

cele cinci simțuri, cu excepția simțului tactil (și acesta, într-o proporție limitată)"[2].

Ipotezele spiritualiste se bazează uneori și pe date științifice. Pentru susținerea ipotezei corpului astral, se vorbește despre o anumită „aură" a corpului, vizibilă de către persoane cu calități paranormale. Ar fi vorba despre ceva asemănător cu reprezentările creștine ale îngerilor, sfinților și martirilor, cu capetele înconjurate de o aură circulară. Aceasta a fost considerată de natură electromagnetică (C. von Reichenbach, *The odic force*, London, 1976) și asociată apoi cu „efectul Kirilian"[3]. Numai că aura, în aceste accepții, este legată direct de corpul fizic. Este un efect al corpului fizic, și nu un *alt* corp. În plus, este un efect exterior.

Corpul astral, numit și „corp eteric", fără să aibă nimic corporal, este imaginat totuși ca o dublură a celui fizic. „Inimii fizice îi corespunde o inimă eterică, creierului fizic, un creier eteric etc."[4] Corpul eteric este distins uneori de corpul astral, primul ar fi comun omului și plantelor, iar ultimul, omului și animalelor[5]. Pe aceeași cale se ajunge la *trei* corpuri efective, cu patologiile lor, cu mijloace specifice de diagnoză și tratament[6], dar se merge uneori și mai departe, chiar până la *nouă* corpuri[7], ceea ce contribuie, firește, la discreditarea ideii de pluralitate corporală.

Important este faptul că, păstrând o anumită legătură cu corpul fizic (cordon, coardă invizibilă, extensibilă până la distanțe cosmice), corpul astral ar putea părăsi parțial și pentru anumite perioade de timp (mai lungi în funcție de exercițiu) corpul fizic. Dispunând și de dubluri ale organelor perceptive, aceste „excursii" ale corpului astral ar justifica telepercepțiile extrasenzoriale, care ar avea totuși unele particularități față de cele senzoriale. PES, numită și suprasenzorială (PSS), este, în cazul unei telepercepții vizuale, „mai întâi o trăire lăuntrică, vagă, asemenea unei simple aduceri-aminte a culorii"[8]. Asemenea situații s-ar petrece în timpul somnului, fiind repede uitate în clipa trezirii.

Se vorbește despre exersarea acestei capacități de a efectua „călătorii astrale" voluntare, prin tehnici de relaxare, de respirație, de meditație, training autogen, substanțe psihedelice. Contraargumentele care se aduc în astfel de situații experimentale (unele, provocate prin sugestie și hipnoză) se referă la o substituire ilicită de

2 *Ibidem*, p. 26-29.
3 *Ibidem*, p. 194.
4 R. Steiner, *Știința ocultă*, Editura Princeps, Iași, 1993, p. 40-41.
5 *Ibidem*, p. 42.
6 J. Fontaine, *Medic de trei corpuri*, Editura Lotus, București, 1993.
7 T. Lobsang Rampa, *Secretele aurei*, Editura Rotary, București, 1992, p. 52.
8 R. Steiner, *op. cit.*, p. 294.

amintiri în locul percepţiilor, căci, oricum ar fi conceput corpul astral, el nu poate „călători" voluntar în locuri necunoscute. În plus, nu se cunosc cazuri de telepercepţii voluntare semnificative.

Postularea existenţei unui alt corp, capabil de „călătorii astrale", în loc să simplifice situaţiile în care apare PES, le complică. Ce-i drept, corpul fizic este scutit de stările de fapt antitetice, acestea fiind transferate în bloc, cu toate aspectele opoziţionale, misterioase etc., celuilalt corp. În cadrul acestuia, care nu mai este fizic, s-ar putea petrece orice. Este evident că aici avem de-a face cu o transcendere a condiţiilor fizice. Admiterea corpului astral înseamnă admiterea unei transcendentalităţi corporale, ceea ce este corect, numai că despre aceasta, ca şi despre obiectul în sine kantian, nu se poate spune nimic. Altfel, se ajunge la dedublarea lumii: o lume astrală, populată cu fiinţe astrale etc. Ceea ce nu conduce, în nici un caz, la soluţionarea dificultăţilor logice pe care le presupune PES. Dificultăţile sunt plasate doar într-un alt context, cu toate că datele statistice arată o frecvenţă destul de ridicată a cazurilor banale de percepţii extrasenzoriale (cu cărţi de joc, ilustraţii, desene etc.)[9], care nu mai necesită nici o explicaţie astral-eterică.

S-a considerat, de asemenea, cu sau fără ipoteza corpului astral, pe numeroase cazuri investigate, că mai există situaţii în care apar fenomene paranormale de tipul percepţiilor extrasenzoriale, cu evidente aspecte transcorporale. Este vorba de „beţia extatică" provocată de droguri şi de situaţiile din preajma morţii trăite de persoane readuse la viaţă[10]. În primul caz este vorba de substanţele psihedelice (care pun în evidenţă fenomene psihice deosebite), considerate, de regulă, halucinogene. Numai că o parte dintre fenomenele psihice produse de droguri, în măsura în care acestea pot fi descrise după beţia extatică, sunt verificabile. Drogatul simte o stare de imponderabilitate care îi permite o „ieşire din sine", o „dilatare în spaţiu"[11]. Este vorba de „trăiri asemănătoare zborului, plutirii sau învingerii forţei de gravitaţie"[12]. Astfel de trăiri sunt frecvente şi în vise. Ele oferă o altă perspectivă „vizuală" asupra mediului: o proiecţie neobişnuită, de sus în jos. Şi nu este vorba numai de imaginarea unei călătorii cu avionul, la mare înălţime. Astfel de „vizionari călători" au existat cu mult înaintea călătoriilor cu avionul[13]. „Clarviziunea călătoare" în vis (naturală, spontană) a fost realizată şi prin hipnoză

[9] B. Inglis, *op. cit.*, p. 30 sq.

[10] W. Bühler, *Extinderea conştiinţei prin drog*, Editura Sophia, Arad, 1992, p. 49.

[11] *Ibidem*, p. 52.

[12] *Ibidem*, p. 39-40.

[13] B. Inglis, *op. cit.*, p. 54.

sau transe obţinute prin meditaţie sau autohipnoză. Problema este aceea de a găsi cazuri verificabile. Şi astfel de cazuri au fost găsite[14]. Ceea ce înseamnă că, prin droguri, în somn, prin hipnoză, meditaţie şi autohipnoză, pot fi provocate percepţii extrasenzoriale telescopice. În toate cazurile, independent de ipoteze, este vorba de stări de conştiinţă transformate. În cazul drogurilor se manifestă în mod cert acţiunea acestora asupra unor organe vitale, acţiune care, intensificată sau prelungită, poate să producă decesul consumatorului. Şi în celelalte cazuri apar stări fizice diferite (de temperatură, ritm cardiac, funcţii organice etc.) care produc stări de conştiinţă transformate. Acestea conduc la *transcenderea* corporalităţii fizice şi la apariţia unor fenomene psihice care, prin manifestările lor, încalcă cerinţele principiilor logice obişnuite.

Ceva asemănător se petrece în cazul „experienţelor exterioare trupului" pe care le trăiesc unii accidentaţi, răniţi, bolnavi care ajung în starea de „moarte clinică" şi care sunt apoi salvaţi datorită tehnicilor de reanimare cardio-pulmonară. Faptul că relatările sunt mult mai frecvente în zilele noastre se datoreşte perfecţionării acestor tehnici. Din cadrul experienţelor respective ne interesează în acest context aşa-numita „ieşire din corp" şi posibilitatea, cu această ocazie, a efectuării unor percepţii extrasenzoriale de tip telescopic.

Starea de „moarte clinică" are legătură, fireşte, cu lezarea unor organe vitale sau cu funcţionarea lor defectuoasă, ceea ce se întâmplă şi în cazurile menţionate anterior. Substanţele psihedelice provoacă frecvent transcenderea corporală, cu senzaţia că subiectul îşi contemplă propriul său corp fizic din diferite poziţii exterioare acestuia. Este şi ceea ce relatează o parte dintre persoanele reanimate. După unele investigaţii, numărul persoanelor reanimate care au experienţe psihice deosebite, numite „din apropierea morţii" (EAM), este considerabil[15]. Dintre acestea, însă, numai 26% vorbesc despre „ieşirea din corp", ceea ce le conferă atributul de persoane cu trăiri parapsihice, în măsura în care s-ar putea vorbi, în aceste cazuri excepţionale, de o normalitate. În orice caz, până în ultimele decenii, când cercetările EAM au luat amploare, starea normală a reanimatului era de amnezie totală în legătură cu „moartea clinică".

Făcând abstracţie de toate interpretările în care se vorbeşte despre o „viaţă dincolo de moarte", despre care nu poate fi vorba principial, căci în cazul, devenit banal, al reanimării nu este vorba, în ciuda termenului, de „înviere din morţi", ci tocmai de împiedicarea

[14] *Ibidem*, p. 54-58.

[15] R. Moody, *Lumina vieţii de dincolo*, Editura Z, Bucureşti, 1995, p. 11; după alţii, ar fi vorba de 10% dintre persoanele reanimate (E. Celan, *Viaţa după pragul morţii*, Editura Teora, Bucureşti, 1993, p. 61).

morţii, este deci firească, având în vedere experienţa drogurilor şi a hipnozei, considerarea EAM ca un fenomen provocat de o reacţie a organismului uman, în stări de trăiri-limită (din cauza durerilor, a funcţionării deficitare a organelor vitale etc.), de apărare prin producerea unor substanţe de tip psihedelic[16], sau direct a unor transe hipnotice, cu scopul imediat de stopare a durerii, de unde şi prima fază de linişte, pace şi mulţumire, faţă de suferinţele anterioare. Ce-i drept, EAM cuprinde şi alte fenomene în afara „ieşirii din corp", care nu au însă legătură cu percepţiile extrasenzoriale telescopice.

Fiind vorba de o „experienţă exterioară trupului", sunt autori care accentuează asupra faptului că aşa-numita „ieşire din corp" se referă la o *experienţă*, şi nu la o separare efectivă[17], la un fenomen care doar sugerează o astfel de separare, ceea ce nu mai necesită ipoteza „corpului astral". Fenomenul a mai fost numit şi „autoscopie" = vedere a propriului corp, fiind asociat cu manifestările psihice în condiţii de claustrare[18], şi chiar cu anumite stări patologice (halucinaţiile autoscopice)[19].

În cadrul experienţelor din apropierea morţii legate de reanimare (EAMR), „ieşirea din corp", cu senzaţia de imponderabilitate, plutire etc., nu se reduce la autoscopie, ci presupune perceperea din afara corpului nu numai a acestuia, ci şi a sălii de reanimare şi a reanimatorilor, şi anume perceperea lor vizuală şi sonoră. Percepţiile vizuale sunt făcute din unghiuri diferite, de regulă dinspre tavanul sălii.

Ceea ce intrigă în mod special este reducerea capacităţii senzoriale la văz şi auz, ceea ce presupune că centrii corticali corespunzători acestora mai funcţionează în cazul morţii clinice, pe când ceilalţi, nu. Or, într-o sală de reanimare există şi mirosuri specifice, de exemplu, care ar putea fi percepute, făcând abstracţie de „torturile corporale" la care sunt supuşi pacienţii reanimărilor, gustul sângelui în gură etc.

Dacă „ieşirea din corp" s-ar reduce numai la aceste aspecte, s-ar găsi explicaţii suficiente pentru interpretarea acestui fenomen parapsihic ca fiind o transcendere corporală iluzorie cu menţinerea capacităţii perceptive la auz şi văz, ultimul cu imagini distorsionate. Se vorbeşte însă şi de apariţia unei transcenderi a camerei de reanimare, ceea ce presupune percepţii extrasenzoriale.

Din relatările de care dispunem, în unele cazuri ar fi vorba şi de senzaţii tactile, de „căldură confortabilă"[20], de exemplu, ceea ce nu

[16] R. Moody, *Viaţa după viaţă*, Editura Larry Cart, Bucureşti, 1993, p. 151.
[17] B. Inglis, *op. cit.*, p. 56.
[18] E. Celan, *op. cit.*, p. 26.
[19] R. Moody, *Lumina vieţii de dincolo*, p. 119-120.
[20] R. Moody, *Viaţa după viaţă*, p. 50.

mai corespunde realităţii (iluzie perceptivă). În plus, din aceleaşi relatări rezultă că nici văzul şi auzul nu sunt cele obişnuite: subiectul, fără o identitate corporală diferită de cea fizică, sau cu una iluzorie, globulară, nebuloasă sau diafan corporală, „percepe" într-un mod diferit, chiar invers. Adică nu de la stimul pornesc sursele excitatoare (luminoase, sonore), ci „subiectul extracorporal" sau o parte din acesta, dar nu organele de simţ, se îndreaptă către „stimul", ceea ce nu mai îndreptăţeşte denumirea de „stimul". „Când voiam să văd pe cineva la distanţă – relatează o persoană reanimată –, părea ca şi cum o parte din mine, ca un fel de urmăritor, ar fi mers la acea persoană. Şi mi se părea în acel moment că, dacă s-ar fi întâmplat ceva oriunde, aş fi putut să ajung acolo cu uşurinţă."[21] În legătură cu auzul, se spune că acesta ar putea fi numit astfel numai prin analogie. „Majoritatea persoanelor spun că nu aud cu adevărat voci sau sunete fizice. Ba mai mult, ele par a lua direct chiar gândurile persoanelor din jurul lor."[22]

Înaintea oricărei consideraţii, trebuie amintit aici faptul că toţi reanimaţii cu EAM, ca şi cercetătorii acestui fenomen, subliniază caracterul *inefabil* al evenimentelor[23]. De fapt, caracterul lor neobişnuit pentru experienţa comună. Faptul că povestitorii nu găsesc cuvinte potrivite pentru a le descrie şi, din această cauză, apelează la analogii, comparaţii, metafore etc. Ceea ce este firesc, numai că acest lucru nu este, de regulă, mărturisit şi face ca stranietatea evenimentelor să fie accentuată sau extinsă considerabil datorită încercărilor nereuşite de a exprima inefabilul. În plus, pentru a crea o ambianţă de coerenţă lingvistică, povestitorii fabulează, fac improvizaţii *ad hoc*. Acestea sunt apoi prelucrate de cercetători, astfel încât, uneori, relatarea este de nerecunoscut, este chiar contrară evenimentelor întâmplate. Mai mult, întrebările sunt puse astfel încât sugerează răspunsurile preconcepute pe care le doresc cercetătorii. Ce poate să răspundă cineva la o întrebare de genul: „Aţi avut impresia că sunteţi parcă separat de corpul dumneavoastră fizic?", când el trăise tot felul de evenimente stranii? Va concede, deşi pe nimeni nu mai interesează dacă a făcut-o numai din complezenţă. Şi se trece la întrebarea următoare: „Cum vă simţeaţi când eraţi afară din corpul dumneavoastră fizic?", şi apoi: „Aveaţi un alt corp?"[24] etc., uitându-se diferenţa dintre fenomen şi explicaţia lui ipotetică.

Indiferent de explicaţii, ne găsim în situaţii de transcendere corporală cu percepţii extrasenzoriale telescopice şi teleauditive, şi este firesc să cădem peste evenimente greu de explicat în termeni

[21] *Ibidem*, p. 50.
[22] *Ibidem*, p. 51.
[23] *Ibidem*, p. 24-25.
[24] B. Inglis, *op. cit.*, p. 59-60.

uzuali sau în contexte bazate pe logica obişnuită. Căci nu este uşor să explici că te găseşti într-un loc anume, dar că poţi fi în acelaşi timp pretutindeni. În această situaţie poţi să vezi orice şi oriunde. Numai că înseamnă aceasta *vedere* efectivă, când, mai degrabă, tu eşti văzut de obiecte? Sau că înţelegi gândurile cuiva chiar înainte de a fi exprimate? Ce fel de audiţie este aceasta? Nu este oare numai un fel de a spune că „vezi" sau „auzi"? Şi o spui fiindcă te întreabă cineva ce ai văzut şi ce ai auzit? Este ca o relatare a unui vis, în care exprimarea corectă ar trebui să fie de genul: „se făcea că auzeam..." sau „ca şi când aş fi auzit că...", şi nu pur şi simplu „auzeam", când de fapt nu se auzea nimic. Dar, atunci, însuşi termenul de „percepţie" pare nepotrivit pentru aceste situaţii.

Cu toate acestea, confirmarea ulterioară a evenimentelor pe care persoana cu EAM le relatează ca telescopii şi teleaudiţii *dincolo* de camera de reanimare, unde în mod evident nu putea să se găsească, dovedeşte că este vorba de ceva *asemănător* percepţiei, de ceva descriptibil ca imagine, deşi aceasta nu este simplă, nici „clară" în sens obişnuit (clarvedere), şi rămâne inexplicabilă, ca tot ceea ce transcende condiţiile existenţiale.

Există, de altfel, şi situaţii de autoscopii interne, care presupun o transcendere spre interiorul corpului, deci nu „ieşiri *din* corpul fizic", ci „intrări *în* corpul fizic". „Intrările" acestea pot fi şi în *alte* corpuri fizice (alteroscopii). Este vorba de subiecţi care, în transă hipnotică, spontan sau prin palpări, pot „vedea" în interiorul corpului lor sau al altora. Altfel spus, pot vedea *dincoace* sau *dincolo* de ceea ce se poate vedea, performanţă realizată în zilele noastre de anumite aparate. Aici este vorba mai degrabă de *penetrare*, decât de vedere. În orice caz, nu este în discuţie nimic, nici măcar analog cu vederea, decât rezultatul „perceperii", adică imaginea.

Faptul că astfel de situaţii sunt posibile, adică situaţii de „vedere" fără organul de simţ corespunzător sau fără utilizarea lui, îl dovedesc cazurile de *vedere tactilă*[25], cu alte organe sau părţi ale corpului, numită şi „paraoptică". Mai ales pentru astfel de situaţii s-a folosit şi termenul de „a doua vedere" sau „vedere secundă"[26]. Aceasta era utilizată telescopic frecvent de populaţiile primitive, obişnuite să caute animale, plante, locuri sau obiecte. Aceasta ar fi, poate, şi explicaţia orientării păsărilor, animalelor şi chiar a populaţiilor umane migratoare. A povestirilor despre locuri, continente, insule îndepărtate care se dovedesc ulterior reale.

O explicaţie a perfecţiunii picturilor rupestre, care altfel ar fi necesitat adevărate şcoli picturale şi, firească, numeroase exerciţii

[25] *Ibidem*, p. 58-59.

[26] *Ibidem*, p. 46.

nereuşite, o constituie vederea secundă. „Pictorul" rupestru nu-şi imagina animalul în diferite postúri, ci îl „vedea" pe peretele peşterii, ca pe un ecran. Nu-l desena (picta), ci îi reproducea conturul, ca în desenul de pe umbră, care seamănă foarte bine cu originalul, fără să presupună vreun talent al executantului. Numai că, în toate aceste cazuri, persoana „vede" ceea ce este *dincolo* sau *dincoace* de posibilităţile sale vizuale, iar explicaţiile acestei transcendenţe (şi transcendentalităţi) parapsihice conduc la enunţuri paradoxale, pe baza cărora se ajunge fie la respingerea fenomenelor ca atare, fie la încercarea de a le reduce la explicaţii plauzibile „bunului-simţ". Aceasta, în situaţia în care nu se acceptă şi o modalitate de gândire dialectico-speculativă.

Şi mai greu de acceptat, din perspectiva gândirii tradiţionale, cu toate că relatări există din toate timpurile, este fenomenul percepţiilor extrasenzoriale cu *transcendere* în timp, spre *viitor* şi *trecut*, perceperea unor evenimente care nu s-au petrecut încă sau care s-au petrecut demult.

În legătură cu profeţii sau prorocii din scrierile religioase, fenomenul previziunii se explică prin intervenţia divinităţii, de regulă a unei entităţi supertranscendente. Aici nu este vorba de o viziune, de o vedere a viitorului, ci de o prezicere a acestuia prin determinarea lui. Este ceva analog prezicerii unei explozii de către o persoană care a plasat undeva o bombă cu explozie întârziată. În ambele cazuri se pun, de regulă, şi anumite condiţii în care evenimentul viitor catastrofal poate fi evitat. Este şi exemplul ghicitorilor din antichitatea greacă. Fiind vorba de evenimente transcendente în timp, ele nu erau, de regulă, exprimate în termeni obişnuiţi. Se utilizau simboluri, analogii (pilde), şi chiar ghicitori, care erau apoi interpretate doar aproximativ. La fel şi în cazul viselor profetice, care necesitau tălmăcirea lor în limbaj uzual.

Alteori intervine *revelaţia* (*apokalypsis*), cum este cazul cărţii finale din *Noul Testament*. Este vorba de o revelaţie mistică transcendentă referitoare la viitor. Apocalipsa este a Sfântului Ioan Teologul şi are evidente caracteristici vizuale (de previziune), datorate divinităţii „prin trimiterea îngerului Său". Cu toate acestea, conţine simboluri, figuri, cifre greu interpretabile. Posibilitatea revelaţiei ca atare rezidă în faptul că îngerul este trimis de „Cel care este, Cel care a fost şi Cel care va veni", căci El este începutul şi sfârşitul, este alfa şi omega.

Există însă previziuni şi preziceri banale, spontane, mediumice, în transă hipnotică sau în somn. Cele spontane se numesc şi „iluminări"[27]. Ele sunt determinate de anumite interese personale

[27] *Ibidem*, p. 85.

sau colective faţă de evenimente viitoare, sau chiar în afara oricăror interese. „Iluminările" apar şi în legătură cu anumite pericole şi chiar accidente, fiind relatate şi de către persoane cu experienţe în apropierea morţii[28].

Ce-i drept, în toate aceste cazuri, numite şi „premoniţii", nu este vorba decât rar de viziuni propriu-zise, şi aproape niciodată de percepţii auditive; din această cauză, fenomenele de transcendere în viitor sunt numite în parapsihologie „precogniţii". Multe dintre acestea, de tipul ghicitoriei sau prezicerii zodiacale, astrologice, vrăjitoreşti, în legătură cu alte persoane, se realizează prin sugestie sau obsesie, dacă acestea cunosc prezicerea. Este şi un efect paradoxal: cu cât încearcă cineva să evite o prezicere, cu atât mai mult o adevereşte, ca şi în cazul zicalei „de ce îţi este frică, nu scapi". Alte realizări se datoresc efectului telepatic sau hipnozei de la distanţă, când nu numai că i se prezice cuiva ceva, dar este şi determinat involuntar s-o facă. Alteori este vorba de simple întâmplări.

Au existat însă premoniţii spontane, în vise sau în stare de veghe, despre calamităţi, accidente, asasinate, revoluţii, războaie etc., pentru care nu mai există astfel de justificări. Oricum, a vedea într-un fel sau altul ceea ce nu s-a petrecut încă, este ca şi când ai afirma că există ceva care nu există, căci adesea viziunea se dovedeşte reală într-un viitor nedeterminat cu precizie, fiind conştientizată abia când se petrece evenimentul. Este cazul aşa-numitului „déjà-vu", când participantul la o anumită acţiune, călătorie etc. recunoaşte ambianţa prin premoniţia avută cândva, dar uitată între timp.

Transcenderea în timp, din prezent spre viitor, conduce la situaţia paradoxală că într-un fel există ceea ce nu s-a petrecut încă, ceea ce presupune un fel de relativizare a timpului, de felul jocurilor einsteiniene ale vitezelor, după care cineva ar putea să ajungă în punctul B înainte de a porni din punctul A, diferit de B, dacă ar depăşi viteza luminii. Numai că aici ar fi vorba de o interpretare spaţializată a timpului, ca şi în cazul interpretării fenomenelor parapsihice prin „a patra dimensiune"[29]. Această interpretare este socotită valabilă şi pentru transcenderea din prezent spre trecut, prin *retrocogniţie*. Căci a patra dimensiune nu ar fi altceva decât o perspectivă în plus faţă de cele trei obişnuite. Nu ar fi vorba de capacităţi deosebite senzoriale, ci de un alt plasament al punctului de observaţie a celorlalte trei. În cazurile de autoscopie, să zicem în universul tridimensional, subiectul vede impresiile din spaţiul înconjurător; în cel tetradimensional, este văzut el de spaţiul înconjurător, cu care,

[28] R. Moody, *Lumina vieţii de dincolo*, p. 30-33.

[29] J.D. Ralphs, *Explorând a patra dimensiune. Secrete ale paranormalului*, Editura Cartimex, Bucureşti, 1996.

de altfel, formează o unitate, dar nu numai spaţială, ci şi temporală, deci spaţio-temporală, în cadrul căreia coincid, de asemenea, trecutul cu viitorul. Ceea ce sugerează mai degrabă un univers *pentadimensional*, cu trei dimensiuni spaţiale şi două temporale. În acest univers n-ar exista, practic, prezent, ci un continuu trecut-viitor, pe când în universul nostru, dimpotrivă, există efectiv numai prezentul, iar acesta este tridimensional. Prezentul este doar o secţiune arbitrară între trecut şi viitor, oricât de îndepărtate ar fi acestea.

Se vorbeşte în acest context, parcă în terminologia lui Blaga, de un „cenzor" sau „controlor" al comunicaţiei dintre creier (comparat cu o centrală telefonică)[30] şi lumea înconjurătoare. „Cenzorul" ar interveni, spre binele nostru, în reglarea „legăturilor telefonice" directe, prin simţuri, cu interiorul şi exteriorul înconjurător (apropiat, adică la distanţe convenabile perceperii corecte a obiectelor, fiinţelor etc.). „Cenzorul" ar opri, de exemplu, pătrunderea informaţiilor venite pe căi televizuale sau teleauditive, presupunând că organul perceptiv ar avea capacitatea de a le recepţiona.

„Cenzorul" ar fi evoluat în acest sens restrictiv, şi o mai face încă, autogenetic. Aceasta este cauza pentru care copiii sunt mai predispuşi la trăiri paranormale decât maturii, după cum şi anticii şi primitivii erau mai pricepuţi şi mai dotaţi în această privinţă. Aşa s-ar explica şi de ce trăirile paranormale sunt facilitate de droguri, băuturi alcoolice, substanţe fumigene, stări de somn sau hipnotice, accidente grave, experienţe din apropierea morţii etc. În toate aceste cazuri este vorba de pierderea temporară a conştiinţei, de momente în care încetează „vigilenţa cenzorului".

Retrocogniţia ar fi o astfel de „călătorie în timp" orientată spre trecut, experimentată chiar prin „regresia sub hipnoză". Ea poate să producă retrăirea intensă a unor momente uitate, spre copilărie, spre stările perinatale. Uneori se vorbeşte şi despre trăiri anterioare naşterii şi despre „vieţi anterioare"[31], ceea ce a condus la explicarea lor prin *reîncarnare*[32]. Metempsihoza era însă cunoscută şi de către vechii egipteni, de indieni şi budişti, ca şi de adepţii actuali ai antroposofiei[33]. Ea nu avea însă o legătură vădită cu retrocogniţia şi era deficitară tocmai în privinţa *amintirii*, despre care vorbea şi Platon, în situaţii normale, de evenimente din alte vieţi. N-a existat nici un caz indiscutabil care să dovedească reîncarnarea[34], ceea ce înseamnă că ea, cel puţin în legătură cu retrocogniţia, trebuie considerată ca o

[30] *Ibidem*, p. 138.

[31] B. Inglis, *op. cit.*, p. 115.

[32] *Ibidem*, p. 117 sq.

[33] *Cf.* R. Steiner, *Reîncarnare şi karma*, Editura Princeps, Iaşi, 1993.

[34] B. Inglis, *op. cit.*, p. 120.

simplă ipoteză explicativă, cu numeroase aspecte deficitare: transmigrarea cu staţionări în lumi astrale, dar şi transpunerea ilicită a unor caracteristici existenţiale în domeniul transcendenţei. De genul acesta ar fi aşa-numita „evoluţie a sufletelor", ca şi înmulţirea lor, căci populaţia globului este în plină ascensiune demografică. De unde atâtea corpuri astrale? Există rezerve şi pentru viitor? etc. În plus, neposedând nici o cunoştinţă despre vieţile anterioare, acestea se dovedesc „cu totul nefolositoare"[35].

Explicaţia prin transcenderea tridimensionalităţii nu este, nici ea, satisfăcătoare. „Călătoriile prin timp" sunt evident sporadice şi de scurtă durată, datorită „vigilenţei cenzorului", şi, oricât de repede s-ar derula totul în lumea tetradimensională, este greu de acceptat ca cineva, în câteva clipe, să retrăiască viaţa altora, căci, în aceste cazuri, fără ipoteza reîncarnării, s-ar putea cel mult *asista* la vieţile unor persoane din alte timpuri. Dar atunci de ce sunt considerate ca trăiri personale? Iată o explicaţie suplimentară: „Mai degrabă, persoana aflată în regresie prin hipnoză *retrăieşte* experienţele senzoriale ale sursei *ca şi când ar fi personale*. De fapt, trăirile senzoriale ale sursei din trecut sunt inoculate în creierul subiectului din prezent printr-o modalitate ce aminteşte oarecum, prin unele aspecte, de ceea ce se întâmplă între un hipnotizor şi subiectul său – ca şi când mintea *moartă* ar hipnotiza-o pe cea vie printr-o legătură peste timp"[36]. Ceea ce este şi mai puţin plauzibil, căci „mintea moartă" ar fi trebuit să facă acest lucru cât era încă în viaţă, şi atunci retrocogniţia actuală ar necesita o precogniţie anterioară. Este şi cazul explicaţiei printr-un suflet comun, care ar trăi toate vieţile trecute şi viitoare.

Este interesant faptul că exegeţii fenomenelor paranormale de tipul percepţiei extrasenzoriale, care presupune, într-un fel sau altul, spaţial sau temporal, o transcendere a condiţiilor normale (obişnuite), se străduiesc mai mult să le justifice şi să le explice, decât să le exprime. În ultimul caz, ar avea de luptat cu dificultăţile exprimării transcendenţei în genere, a unei gândiri dialectico-speculative, care presupune altfel de forme ale gândirii decât cele intelective şi raţionale. Or, justificările şi explicaţiile lor sunt făcute tocmai în maniera intelectului şi a raţiunii, ceea ce dublează situaţiile paradoxale. O dată este vorba de opoziţiile bizare ale fenomenelor paranormale ca atare, şi a doua oară, de opoziţia acestora faţă de explicaţiile inventate. Situaţie care a condus adesea la discreditarea totală a discuţiilor despre fenomenele paranormale. Oricum, apariţia situaţiilor opoziţionale este un semn că fenomenele în discuţie se

[35] J.D. Ralphs, *op. cit.*, p. 162.

[36] *Ibidem*, p. 163.

plasează la limita dintre existenţă şi transcendenţă, ceea ce nu poate fi nici înţeles (de la *intellectus*) şi nici justificat raţional (de la *ratio*), ci doar reprodus, oglindit (de la *speculum*), speculativizat, adică gândit într-o modalitate corespunzătoare unor alte principii noetice, cum s-a petrecut, de exemplu, în cazul hipnozei, şi se încearcă în cazul telepatiei.

Partea a patra

Variantele dialecticii speculative

1. Ipostazele dialecticii

În orice accepţie, obiectivă sau subiectivă, dialectica este legată de *opoziţie, contrarietate* şi *contradicţie,* şi presupune, ca atare, raportarea a cel puţin *două* entităţi. O dialectică *minimală* nu poate să fie, prin urmare, decât *binară.* Istoria dialecticii din gândirea filosofică occidentală ar putea să înceapă cu contribuţiile, în această direcţie, ale *pitagoreicilor.* Ei considerau că există anumite principii ultime, de natură dialectică binară, pe care s-ar baza toate raporturile numerice care alcătuiesc, în ultimă instanţă, lumea. Aceste principii sunt, de fapt, zece *perechi* de termeni în raporturi de opoziţie, şi anume: (1) finit-infinit, (2) par-impar, (3) unu-multiplu, (4) drept-stâng, (5) masculin-feminin, (6) repaus-mişcare, (7) drept-curb, (8) luminos-întunecos, (9) bun-rău, (10) pătrat-oblong. Perechile (1), (3) şi (6) vor face o adevărată carieră în istoria dialecticii, fiind studiate până în zilele noastre.

Esenţial este faptul că aceste cupluri *nu admiteau intermediar,* caracterizând astfel o primă formă a *dialecticii binare.* La Heraclit vom întâlni nuanţări referitoare la coexistenţa contrariilor, la opoziţia şi identitatea acestora, la trecerea contrariilor unul în celălalt şi la armonia lor. Platon va stabili ulterior faptul că aceste nuanţări sunt valabile numai pentru lumea lucrurilor sensibile, că au, deci, numai caracter obiectual.

Astfel de cupluri dialectice vor juca adesea un rol important în istoria filosofiei, dar şi a ştiinţelor naturii, şi chiar a tehnicii. O dată cu fizica modernă, dialectica binară a cunoscut o adevărată renaştere, stând la baza unor teorii, ca aceea a complementarităţii, a dualităţii structurale a lumii, a logicii contradictoriului, a binarităţii mecanice a calculatoarelor etc.

Dialectica binară se regăseşte în două lucrări monumentale ale culturii noastre: *Psihologia consonantistă* a lui Ştefan Odobleja şi *Recesivitatea ca structură a lumii* a lui Mircea Florian. Ambele reprezintă teorii complexe ale binarităţii, care, concepută într-un stil neheraclitic, deci originar pitagoreic şi declarat nehegelian, depăşeşte limitele fixate de Platon (ale lumii obiectuale).

Dar tot din antichitate datează şi dialectica *triadică*, ale cărei elemente esenţiale apar deja chiar la pitagoreici şi la Heraclit. Primii concepeau triada ca pe un fel de sinteză a monadei şi a diadei, în cadrul căreia era menţinută totuşi distincţia ambelor componente. Un fel de reunire a opuşilor, care rămâneau totuşi ei înşişi, se realiza în cadrul armoniei muzicale.

La Heraclit, dialectica triadică are două formule: (1) dedublarea unului şi (2) unitatea contrariilor. Ambele formule apar însă fugitiv şi ne-au parvenit în forme comentate. Din această cauză, Hegel considera că dialectica triadică începe propriu-zis cu Platon, primul care „a exprimat conceptual triada pitagoreică". El a conceput în genere Absolutul ca unitate a fiinţei cu nefiinţa, ca unitate a unului şi a multiplului.

Este demn de remarcat că în cele trei variante (pitagoreică, heraclitică şi platonică) dialectica triadică presupune binaritatea (opoziţia), o completează şi o menţine. La neoplatonici, la Plotin şi în special la Proclus, pe care îl admiră Hegel, cele trei elemente nu mai presupun un moment distinct, iniţial sau final, al binarităţii, ci fiecare începe să reprezinte întregul, schiţându-se şi o *trecere*, chiar „producere" şi „naştere", la Plotin, de la una la cealaltă. Dar punctul de plecare, Unitatea Absolută, este identic cu Dumnezeu. Spiritul absolut al lui Hegel nu este departe de această Unitate originară. Dar formula triadică: teză-antiteză-sinteză precede, prin teză, binaritatea, şi o depăşeşte şi chiar infirmă prin sinteză. Ceea ce asigură dialectica triadică hegeliană faţă de cea platonică şi neoplatonică este trecerea nu numai de la o componentă a triadei la celelalte, ci şi trecerea de la o triadă la alta prin transformarea permanentă a sintezelor finale în teze iniţiale pentru alte triade.

Adepţii dialecticii binare care exclud în mod principial unitatea contrariilor (Lupaşcu, Odobleja, Florian ş.a.) nu se rezumă, fireşte, la un singur tip de binaritate. N-au făcut-o nici pitagoreicii. Mircea Florian, de exemplu, studiază peste patruzeci de opoziţii. Lipsa încă a celui de-al treilea termen face ca opoziţiile respective, chiar dacă ar avea o oarecare legătură, să nu conţină niciodată termeni comuni, să nu se implice unele pe altele şi să nu poată constitui ca atare un sistem. Aceasta nu înseamnă că studiul lor separat, aplicabilitatea sau importanţa lor tehnică ar avea ceva de suferit. Din perspectivă filosofică, însă, dialectica binară absolutizată devine exclusivistă, pe când cea triadică, în orice accepţie, trebuie cel puţin s-o *presupună* pe cea binară. Acesta va fi, în general, raportul dintre dialecticile cu mai puţine şi cele cu mai multe componente. Ultimele le presupun, cel puţin principial, pe primele, iar dialectica binară, ca ilustrare a opoziţiei, va fi presupusă de orice tip de dialectică.

Tot din antichitate au fost formulate şi schemele unor dialectici *tetradice* şi *pentadice*. Faptul că germenii lor apar în doctrina

pitagoreicilor nu este de mirare, căci aceştia au dezvoltat cea mai complexă filosofie a numerelor. Ca şi în cazul dialecticii binare şi triadice, pitagoreicii găseau domenii ale realităţii în care să fie aplicabile scheme tetradice şi pentadice, fără să le infirme pe cele anterioare. Raporturile numerice simple se aplicau în domeniile simple, cu aspecte cantitative, numerice, geometrice şi mecanice. Tetradei însă îi era rezervat domeniul vieţii vegetale şi animale, iar pentadei, domeniul cel mai elevat al vieţii umane, spirituale şi sociale.

Pentru adepţii dialecticii binare, toate domeniile sunt reduse la cupluri opoziţionale, chiar dacă este vorba, firește, de cupluri diferite, iar pentru Hegel, la triade. Întrebarea legitimă, de tip pitagoreic, este dacă nu cumva domeniile existenţei sau nivelurile materiei (fizic, chimic, biotic, psihic şi social), având în vedere complexitatea lor crescândă, nu presupun şi o structură dialectică mai complexă decât cea binară şi triadică, chiar dacă nu le infirmă pe acestea, ci le înglobează într-un mod specific. Aşa cum procesele chimice le presupun pe cele fizice, dar nu se reduc la acestea, iar cele biologice le presupun pe ambele, dar presupun şi ceva în plus ş.a.m.d.

Schema tetradică, foarte apreciată de pitagoreici, era legată de tradiţia filosofiei greceşti de împărţire a elementelor lumii în patru: pământul, apa, aerul şi focul. Tetrada era considerată principiul eficient şi activ al lumii, viaţa vegetală constituind baza celei animale. Hrana în genere la pitagoreici se reducea la produse vegetale. În calitate de principiu al subsistenţei, al sănătăţii şi al întregii naturi, tetrada era numită *tetractis* şi era considerată obiect de jurământ.

Dialectica tetradică a avut reprezentanţi de seamă. Bănuită a fi chiar de inspiraţie pitagoreică este doctrina hipocratică a celor patru umori: (1) sângele, (2) flegma, (3) bila galbenă şi (4) bila neagră. Acestora le corespundeau, şi în medicina galenică, organele: inimă, creier, ficat, splină, fiind legate de o întreagă serie de alte tetrade. În afară de cele patru elemente (aer, apă, foc, pământ), erau culorile: roşu, alb, galben, negru şi gusturile: dulce, amar, acru, sărat, şi toate acestea se considera că acţionau, producând sănătatea sau boala, în funcţie de proporţiile lor, determinate şi acestea de alţi factori tetradici, dintre care cei mai importanţi erau anotimpurile (primăvara, vara, toamna şi iarna) şi părţile zilei (dimineaţa, amiaza, după-amiaza, seara). Dar apăreau şi tetrade duble, cu componente binare: (1) caldul şi umedul, (2) recele şi umedul, (3) caldul şi uscatul şi (4) recele şi uscatul.

Reminiscenţe ale dialecticii tetradice se păstrează în medicină şi în psihologie până în zilele noastre (tipologia somatică: cefalic, respirator, digestiv, muscular; temperamentele: sangvin, flegmatic, coleric, melancolic).

În manieră tetradică îşi împărţea Aristotel antepredicamentele: substanţă universală, substanţă particulară, accident universal,

accident particular – împărţire care va marca întreaga filosofie occidentală. Thomas d' Aquino împarte orice demonstraţie în patru componente: (1) întrebarea, (2) respingerea, (3) negarea respingerii, (4) reafirmarea. Kant opera, de asemenea, cu clasificări tetradice. Cea mai importantă este tabela celor patru tipuri de categorii: (1) cantitate, (2) calitate, (3) relaţie, (4) modalitate. Fiecare tetramer era împărţit însă triadic, ilustrând perfect înglobarea triadicului în tetradic. Dar Kant operează efectiv şi explicit la nivelul raţiunii speculative, al Ideilor, cu dialectica binară. Este vorba de celebrele raţionamente antinomice, care sunt însă tot în număr de patru.

De acelaşi gen, dar înglobând ambele ipostaze subordonate (binară şi triadică), este schema dialecticii tetradice a lui Constantin Noica: (1) temă, (2) antitemă, (3) teză şi (4) temă regăsită, cu exemplificare pe: (1) fiinţă, (2) devenire, (3) devenire întru fiinţă, (4) fiinţă regăsită. Momentul dialectic binar are loc între primele trei momente, dar schema diferă de cea hegeliană prin (3), care este un fel de sinteză, adică le cuprinde pe (1) şi (2), dar nu ca unitate sau sumă (fiinţă + devenire), ci ca tendinţă a devenirii către fiinţă (devenirea *întru* fiinţă), respectiv ca tendinţă de *revenire* la primul termen, care va fi al patrulea.

Noica încearcă explicit un fel de sinteză a dialecticii triadice, de tip hegelian, cu cea tetradică, de tip kantian, dar şi cu influenţe thomiste, de gen tematico-demonstrativ, ceea ce face dificilă plasarea schemei sale în domenii precise ale realităţii, în special ontice. Dar Noica insistă mult şi pe momentul binar al dialecticii. Este vorba de „contradicţia unilaterală", în care numai unul dintre termeni îl contrazice pe celălalt, conturând astfel un anumit sens al procesului dialectic, o anumită orientare „deviaţionistă" de la linia dreaptă (dialectica hegeliană este numită „liniară"). Dar „orientarea" este atât de puternică spre primul termen, de care ar trebui să se despartă, încât devine *circulară* şi se întoarce la sine. Această întoarcere denotă o oarecare *viciozitate*, care nu poate fi justificată ontic, ci numai tematic-demonstrativ. Ieşirea din cercul dialecticii tetradice a lui Noica se face prin transformarea tezei într-o nouă temă, care urmează şi ea să fie regăsită. Dacă se poate porni însă de la (3) spre un nou (1), atunci (4), care închidea primul cerc, devine inutil, căci regăseşte doar termenul de la care s-a plecat. Ceea ce nu înseamnă că schema dialecticii tetradice s-ar reduce la triadă, căci nici acest al treilea termen nu e, în fond, diferit de primii doi, ci reprezintă doar raportarea unuia *întru* celălalt. Şi toată această ciclicitate redă, în fond, o *dialectică binară dezvoltată*, o pornire de la un termen şi o revenire la acelaşi termen printr-un altul care îl contrazice unilateral. Este vorba de o dezvoltare a mişcării dialectice în „cerc vicios", despre care vorbea Ştefan Odobleja, şi a cărei semnificaţie psiho-tehnică s-a dovedit atât

de utilă în cibernetică. Ceea ce nu înseamnă că n-ar exista şi fenomene ciclice naturale care să fie tetradice (ca mişcarea astrelor şi anotimpurile). Noica nu se referă la acestea, pe motivul că presupun mişcări ciclice „fără deschidere". Anticii au înţeles însă, fără să-i sperie viciozitatea, că viaţa este o astfel de repetare la nesfârşit a „identicului", care se diferenţiază pe nesimţite de sine însuşi tocmai pentru faptul că se repetă.

Schemele superioare, tetradice, de exemplu, nu numai că le înglobează pe cele triadice şi binare, dar pot fi ilustrate şi la nivelul în care dialecticile subordonate se fac vădite cu precădere, ceea ce dovedeşte că, în ciuda utilităţii, să zicem tehnice, a binarităţii, în măsura în care există dialectici superioare, ele pot evidenţia raporturi binare sau triadice imposibil de surprins fără încadrarea lor într-o sferă mai cuprinzătoare. Acelaşi lucru este valabil şi despre dialectica tetradică în raport cu cea pentadică, despre care se ştiu mai puţine lucruri.

Dialectica pentadică era rezervată de către pitagoreici domeniilor celor mai elevate ale existenţei, vieţii umane în special, dar şi celor mai profunde structuri ale materiei, considerate de natură geometrică (cele cinci corpuri perfecte), ca şi domeniilor artistice (în muzică, arhitectură, sculptură şi pictură sunt valabile şi astăzi reprezentările lor pentadice, care constituie elemente esenţiale din pentamorfoza artei).

Important este faptul că pitagoreicii au găsit domenii în care *nu mai sunt suficiente* schemele dialecticilor subpentadice, chiar dacă prin aceasta ele nu sunt infirmate. În plus, au dovedit *imposibilitatea* reprezentării subpentadice a acestor domenii. Dar meritul de a fi oferit o schemă pentadică în toate articulaţiile ei îi revine lui Platon. Este vorba de cele *cinci* genuri supreme: (1) fiinţa, (2) mişcarea, (3) repausul, (4) *acelaşi* sau identicul şi (5) *altul* sau diferitul. Raporturile dintre ele sunt următoarele: fiecare dintre primele trei participă la (4) acelaşi şi (5) altul; (2) mişcarea şi (3) repausul participă şi la (1) fiinţă. (2) şi (3), ca şi (4) şi (5), sunt contrare, ceea ce marchează caracterul *dublu* dialectic, din punct de vedere binar, al schemei platonice. Prin însuşi acest fapt, dar şi prin participarea lui (2) la (4) şi a lui (3) la (5), schema conţine o componentă tetradică reprezentabilă printr-un dreptunghi în care laturile mai lungi reprezintă raporturi de dublă contrarietate, iar cele mai scurte, de participare de la simplu la complex. În plus, schema platonică mai conţine opt grupuri triadice care ilustrează toate posibilităţile dialecticii cu trei componente, unele dintre acestea nefiind încă studiate.

Era deci firesc ca Hegel să rămână extaziat în faţa acestui paradis al dialecticii, pe care însă, în mărginirea lui triadică, n-a reuşit să-l valorifice decât fragmentar, mai precis *fragmentându-l*. În *Logica* sa, Hegel preia aproape în aceeaşi ordine cuplurile platonice: fiinţă-nefiinţă, naştere-pieire, ceva-altul, infinit-finit, unu-multiplu, la

care filosoful grec aplicase schema pentadică. Hegel le găseşte la fiecare câte un al treilea termen prin care face legătura arbitrară dintre ele şi le înlănţuie într-o ordine aparent firească, mascând astfel pentru multă vreme o dialectică mult mai subtilă decât cea triadică.

Dialectica platonică este operativă şi se aplică la cupluri dialectice ca cele enumerate, care devin componente contrare de tipul (2) şi (3) şi pot fi raportate la celelalte. Dar această raportare constituie totuşi o structură pentadică închisă, saturată, în care nu mai poate fi introdus altceva şi din care nici nu mai rezultă altceva. Ceea ce sugerează perfecţiunea, pe care o vizează, de altfel, orice reprezentare pentadică. Dar acesta nu este decât modelul platonic al dialecticii pentadice.

Merită totuşi specificat faptul că maniera platonică de aplicare a pentadelor separate este totuşi corectă, de exemplu, în domeniul artelor. Acestea sunt, într-adevăr, relativ independente şi nu pot fi în nici un caz deduse unele din altele, cum încerca s-o facă Hegel, ceea ce înseamnă că pentamorfoza lor corespunde acestei maniere, de tip platonic, de reprezentare prin cicluri dialectice închise, care s-au şi dovedit a fi de natură pentadică.

Aceasta nu înseamnă că, în cadrul unui sistem filosofic de amploare, bazat pe o dialectică pentadică, n-ar putea fi vorba şi de un sens evolutiv al ciclurilor pentadice, dar acesta îşi are specificul său.

Important este, în acest context, faptul că dialectica pentadică, nereductibilă, fireşte, la schema platonică, se dovedeşte mai complexă decât dialecticile subordonate, prin simplul fapt că, pe de o parte, le înglobează pe toate, şi, pe de alta, nu le infirmă valabilitatea.

Pitagoreic vorbind, mai rămâne însă o întrebare la care ar trebui găsit un răspuns: nu există oare dialectici şi mai complexe decât cea pentadică? Cu şase, şapte şi chiar mai multe componente?

Matematicienii antici au făcut multe speculaţii în legătură cu numerele, până la zece inclusiv, dar, aşa cum observase deja Hegel, numai cele referitoare la primele cinci aveau o acoperire reală şi o semnificaţie extramatematică evidentă. În genere, numerele mai mari de cinci erau considerate ca multiple ale celor inferioare sau ca rezultând din suma acestora. Lucru dovedit şi de istoria matematicii. Cinci este considerat cel mai mare număr intuitiv. Zece (decada) a fost considerat întotdeauna ca dublul lui cinci sau, mai sofisticat, ca rezultat al tetradei (1+2+3+4), deci fiind sau multiplul lui cinci, sau subordonat lui cinci. Lui şase, legat de cub, i se atribuiau virtuţi psihogene legate de metempsihoză, deci depăşind cadrul real al vieţii psihice şi fiind, ca atare, neexperimentabile. Metempsihoza era considerată dubioasă chiar din antichitate. Indiferent de semnificaţia ei şi de anumite reprezentări parapsihice actuale legate de forma cubică, ca şi de aspectul antinomic, paradoxal şi, deci, dialectic al consideraţiilor de natură transcendentă, cel puţin până în prezent,

n-a fost elaborată nici o dialectică în şase timpi. În rest, ca număr, şase a fost considerat întotdeauna ca dublul lui trei (2x3), fiind reductibil la diadă şi triadă, sau ca sumă (3+3), deci reductibil la o repetare a triadei.

Cam acelaşi lucru este valabil şi despre şapte, care, din cauza unor atribute de natură nedialectică (nedivizibil şi fără multipli până la zece), era considerat „numărul imobil", comparat cu divinitatea, veşnic identică cu sine. În rest, numai lui opt i se acorda o semnificaţie muzicală (octava).

Ceea ce pare a fi intervenit aici este ierarhizarea corectă a numerelor în funcţie de regnurile naturale sau de nivelurile materiei. Cinci apare ca cifra maximă, a vieţii umane (spirituale şi sociale), faţă de patru, legată de viaţa vegetală şi animală, de trei, a corporalităţii geometrice, şi de doi, a opoziţiilor considerate ca principii ultime, pe când şase se referă la spiritualitatea nematerială, iar şapte, la divinitate. Era deci firesc să nu apară dialectici superioare celei pentadice. Şi nici n-au apărut.

Aceasta nu înseamnă însă că restul dialecticilor ar fi fost epuizate deja. Nici măcar dialectica triadică, pentru care Hegel a construit un întreg sistem, nu poate fi considerată ca alcătuind o doctrină filosofică propriu-zisă, şi aceasta, în mare măsură, tocmai datorită lui Hegel, care i-a imprimat acel caracter sofistic de care nu s-a mai putut debarasa. În fine, rămâne tărâmul, practic nedefrişat încă, deşi ne este cel mai apropiat, al dialecticii pentadice, pe care au zăbovit totuşi, cândva, bărbaţi de talia lui Platon.

2. Orientări tradiționale, moderne și moderniste în dialectică

După Aristotel, inventatorul dialecticii a fost Zenon din Elea, căci acesta a încercat primul să demonstreze o teză (a lui Parmenide) prin combaterea tezei *opuse* acesteia. Procedeul consta în utilizarea în mod exclusiv a argumentelor raționale, fără nici un apel la mărturia simțurilor. Admițând, de exemplu, că orice linie poate fi împărțită în două, iar împărțirea poate continua la infinit, și că, pentru a se parcurge o anumită distanță, trebuie să se parcurgă în prealabil jumătate din ea, se poate demonstra „rațional" că nici o distanță, oricât de mică ar fi, nu poate fi parcursă, chiar dacă „senzorial" este inadmisibil acest lucru. Este cunoscută butada cu Antistene cinicul, care, încercând să combată demonstrația cu argumente senzoriale (călcând pur și simplu peste linia trasată), a fost bătut cu bastonul. La argumente senzoriale, i s-a spus, și contraargumentele trebuie să fie tot „senzoriale".

Dialectica a devenit, în sens pozitiv, arta discuției sau argumentării prin teze contradictorii. În sens negativ, sofistic, ea reprezenta metoda de a susține sau de a combate cu argumente aparente una și aceeași teză. La Platon, dialectica se identifică cu arta analizei și a sintezei noționale, a trecerii de la noțiuni inferioare la genuri supreme și invers. Genurile acestea, ideile alcătuiesc, după Platon, realitatea autentică, lumea obiectivă fiind doar o imitație iluzorie a realității.

Tot Aristotel, întemeietorul logicii tradiționale, exclude dialectica din cadrul preocupărilor științifice, pe motivul că ea presupune adevăruri accidentale și raționamente cu premise al căror adevăr este probabil (deci care pot fi, în aceeași măsură, false).

În Evul Mediu, dialectica a fost practicată în accepție platonică, în special ca diviziune a genurilor în noțiuni contrare (de exemplu: ființă-neființă, muritor-nemuritor).

Kant întreprinde prima critică sistematică a dialecticii tradiționale, atât ca metodă logică, cât și ca metodologie filosofică. În prima accepție, dialectica devine o „logică a aparenței", care, făcând abstracție totală de conținutul cunoașterii, urmărește numai

condiţiile formale ale concordanţei cu intelectul. Însă, în felul acesta, pot fi elaborate construcţii logice corecte din punct de vedere formal, dar contradictorii (aşa-numitele paradoxe sau antinomii). Din perspectivă metodologică, consideră Kant, se ajunge cu necesitate la astfel de contradicţii, atunci când, în spirit platonic, formele ideale, considerate reale, se substituie celor obiective.

Critica făcută de Kant dialecticii tradiţionale a constituit punctul de plecare al dialecticii moderne. Tezei şi antitezei kantiene, Fichte îi adaugă sinteza, instituind astfel cele trei momente formale ale metodei dialectice, care, la el, rămân momente logice. În spirit platonic, Hegel va identifica logicul cu realul, şi astfel metoda dialectică a gândirii, care se pune, se opune şi se compune pe sine cu sine, va reprezenta, pentru el, însăşi structura lumii în pura sa esenţialitate.

Considerând, dimpotrivă, că existenţa determină conştiinţa, Marx va considera că şi aspectele dia-*lectice*, contra-*dictorii* din planul gândirii (mai precis, din planul expresiilor lingvistice, cum indică şi termenii respectivi, primul în greacă şi al doilea în latină) se datoresc interacţiunii (unităţii şi opoziţiei) dintre laturile contrare ale fenomenelor materiale pe care gândirea le reproduce pe plan abstract. Astfel, termenii de *contradicţie* şi *dialectică* au început să aibă şi semnificaţie *ontologică*. Datorită lui Engels s-a încetăţenit termenul de *dialectică a naturii*, al cărei prim reprezentant ar fi fost Heraclit, deşi acesta nu avea nici o legătură cu dialectica tradiţională.

Tot în contextul dialecticii moderne trebuie amintit şi conceptul de *logică dialectică*, înţeles fie ca *dialectică a gândirii logice* (în comparaţie cu dialectica naturii), fie ca *logică a gândirii dialectice* (în comparaţie cu gândirea în accepţie tradiţională).

Între timp, a apărut însă o a treia direcţie logică, diferită atât de cea tradiţională, cât şi de cea dialectică (indiferent de cele două accepţii ale ei). Este vorba de *logica matematică*. Ea a fost apreciată de la început ca o logică principial nedialectică, ca logică a matematicii, a lui „unu şi cu unu fac doi".

Dar matematica, domeniu desconsiderat de către Hegel tocmai pentru particularităţile sale rigide, datorită lipsei de mişcare şi transformare, identităţii absolute pe care o presupun entităţile matematice, suferise transformări serioase, astfel încât la începutul secolului nostru începe să se contureze o concepţie dialectică originală asupra matematicii. Iniţiatorul ei a fost filosoful-matematician olandez L.E.J. Brouwer. Este vorba de infirmarea valabilităţii universale a legii terţului exclus în domeniul transfinitului matematic. O dată cu aceasta, este infirmată şi legea dublei negaţii (dubla negare a unei aserţiuni este echivalentă cu afirmarea ei) şi, deci, a demonstraţiei indirecte, ceea ce înseamnă implicit contestarea valabilităţii universale a dialecticii tradiţionale, ca artă a argumentării prin respingerea tezei

contradictorii. Exemplul lui Brouwer este simplu şi clar. Fie teza (1) „zecimalele lui *pi* formează un şir de numere naturale infinit" şi antiteza ei (2) „zecimalele lui *pi* nu formează un şir de numere naturale infinit". Una dintre acestea trebuie să fie adevărată, iar cealaltă, falsă (conform legii terţului exclus). Dacă şirul zecimalelor respective este infinit, atunci trebuie să existe şi posibilitatea ca între ele să apară suita 123456789. Acest lucru nu poate fi dovedit însă, ceea ce face ca, deşi (1) şi (2) sunt contradictorii, să nu putem stabili care dintre ele este adevărată şi care este falsă. Domeniile de acest gen ale transfinitului matematic au fost numite de către H. Heyl *medii ale devenirii libere (Medien des freien Werdens)*. Refuzul lui Brouwer de a transpune într-un mod oarecare pe plan logic concluziile la care a ajuns, considerarea matematicii cu totul independentă de logică şi postularea inutilităţii acesteia pentru elaborarea matematicii îndreptăţesc considerarea concluziilor amintite ca ţinând de *dialectica modernă a matematicii*, ca parte, în accepţia lui Engels, a dialecticii naturii.

Aceeaşi situaţie a apărut şi în cadrul fizicii moderne, care punea numeroase probleme de tip dialectic, cum făcuseră şi continuau să o facă şi disciplinele biologice. Toate aceste noi fenomene care, din perspectivă marxistă, confirmau legile universale ale dialecticii, nu făceau decât să întregească tabloul dialecticii naturii, schiţat încă de la sfârşitul secolului trecut de către Friedrich Engels. În ciuda faptului că marii dialecticieni (Darwin în biologie, Brouwer în matematică, Heisenberg în fizică, Marx şi Engels în ştiinţele sociale) n-au simţit niciodată nevoia elaborării unei logici, interpretarea dialectică a fenomenelor respective a stimulat, în mod firesc, şi continuarea cercetărilor din domeniul logicii dialectice. Acestea, în măsura în care se refereau, pe de o parte, la interpretarea dialectică a formelor uzuale din logica tradiţională (noţiune, judecată, silogism), şi, pe de alta, la studiul unor forme dialectice speciale şi al unor legi logico-dialectice (ca: identitatea concretă, predicaţia complexă contradictorie, legea terţului supervenient, formulate de Athanase Joja), se încadrau şi se încadrează (căci cercetările continuă) în viziunea *modernă* a dialecticii.

În această situaţie, noua disciplină logică a matematicii, care, în special sub denumirea de *logică simbolică*, fusese considerată de către reprezentanţii ei ca fiind logica propriu-zisă (logica tradiţională şi cea dialectică fiind considerate etape primitive din evoluţia logicii, sau chiar aberaţii), rămânea fără nici un suport real. În cadrul ei rămâneau absolute principiul terţului exclus, legea noncontradicţiei şi principiul identităţii abstracte (A = A). Or, întreaga natură, de la cele mai infime domenii microscopice până la cele mai grandioase fenomene macroscopice, dar, mai mult decât toate, matematica însăşi (a cărei logică se mai pretinde a fi cu precădere), infirma valabilitatea universală a legilor pe care se baza logica matematică.

La început, reprezentanţii acesteia, majoritatea – de orientare neopozitivistă, pentru a salva statutul noii discipline logice, dar şi din considerente generale, idealist-subiective şi metafizice, au încercat să infirme evidenţa ştiinţifică. Ei au combătut mai întâi orientarea dialectică din matematici, şi apoi, sub egida luptei împotriva filosofiei în genere şi a ontologiei în mod special, au respins toate enunţurile de tip dialectic din ştiinţele naturii, pe motivul că ar fi simple consideraţii subiective.

Contrar acestora, alţi reprezentanţi ai logicii matematice care o considerau, la rândul lor, *universală*, au inaugurat *orientarea modernistă a dialecticii. Modernismul* lor constă în faptul că *ignoră total*, în mod intenţionat sau nu, atât dialectica *tradiţională*, cât şi dialectica *modernă*. Nefiind reprezentanţi direcţi ai ştiinţelor naturii, care, în mod evident, n-au simţit niciodată acea nevoie imperioasă de logică (*the want of logic*), dialecticienii modernişti lucrează *numai* în domeniul logicii, străduindu-se să pună de acord logica matematică, nedialectică prin definiţie, cu *anumite* aspecte dialectice ale naturii. Este demn de remarcat faptul că dialecticienii modernişti sau *logicişti*, sub aceleaşi influenţe neopozitiviste, evită termenul de *dialectică* şi *dialectic*. Ei, de altfel, nu fac nici o consideraţie ontologică şi admit ca atare nu faptele ştiinţifice, care nici nu-i interesează, ci numai *implicaţiilor lor logice*.

Cele mai cunoscute rezultate ale unor astfel de încercări modernist-dialectice sunt *logica intuiţionistă*, cu multiple variante, şi *logica mecanicii cuantice*. Logica intuiţionistă este o logică matematică în cadrul căreia se ţine cont numai de restricţia impusă de domeniile transfinitului matematic referitoare la infirmarea valabilităţii universale a legii terţului exclus. În toate variantele (cele mai cunoscute fiind ale lui M.V. Glivenco, A. Kolmogorov şi A. Heyting), logica intuiţionistă apare ca un sistem axiomatic obişnuit în care nu sunt valabile formula corespunzătoare legii terţului exclus şi alte formule derivate. În rest, sistemele respective se bucură de aceeaşi rigiditate formală ca orice sistem logico-axiomatic. Ele, pe drept cuvânt, nici n-ar *putea* fi numite *dialectice*. Mai mult, există sisteme de tip intuiţionist (în care nu este admisă formula corespunzătoare legii terţului exclus) în care nu apare nici *negaţia* (aşa-numitele logici fără negaţie, afirmative sau pozitive), care prezintă aspecte clar nedialectice.

O situaţie asemănătoare apare şi în cazul variantelor de logici ale mecanicii cuantice. Unele dintre acestea sunt construite pe baza logicii matematice polivalente. Z. Zawirski, P. Février şi H. Reichenbach propun o a treia valoare logică a propoziţiilor, distinctă de adevăr şi fals, respectiv posibilul, falsul absolut sau nedeterminatul. Ele fac legitimă admiterea în cadrul sistemelor formale trivalente a unor cupluri de propoziţii considerate compozabile sau complementare,

ca cele referitoare la aspectele corpusculare şi ondulatorii ale electronului. Alte variante de logici ale mecanicii cuantice (G. Birkoff, J. von Neumann şi P. Mittelstaedt) se menţin în cadrul logicii bivalente, operând cu restricţii formaliste, ca şi în cazul variantelor de logici intuiţioniste, la care se raportează uneori direct (cazul logicii cuantice afirmative).

Nici aceste logici n-au fost numite „dialectice", şi nu s-a făcut nici o legătură între ele şi variantele de logici corespunzătoare dialecticii moderne (logicile propriu-zis dialectice, de tip hegelian sau marxist). Cauza acestei situaţii rezidă în faptul că dialectica modernistă reprezintă pe plan formal, logico-simbolic, *doar o parte* din implicaţiile logice ale dialecticii naturii, şi anume pe acelea care sunt *admisibile*, prin *restricţii formale, în cadrul* sistemelor simbolice. Or, *în cadrul* acestora rămân *valabile în mod absolut* principiul identităţii şi legea noncontradicţiei, adică tocmai principiile care *infirmă* tezele de bază ale dialecticii moderne: dedublarea unului şi unitatea contrariilor.

Este oare posibilă elaborarea unei *logici dialectice moderniste* propriu-zise? A unei logici de tip simbolic, diferită atât de logica tradiţională, cât şi de logica dialectică modernă (hegeliană sau marxistă)? Cu alte cuvinte, o logică simbolică în care să nu mai fie valabile legile identităţii şi noncontradicţiei?

Gânditorul de origine română Stéphane Lupasco răspunde afirmativ la această întrebare. Răspunsul lui necesită însă o prezentare mai amplă.

3. Semnificaţia metodologică a dialecticii

Dialectica are multe semnificaţii, ea fiind cunoscută şi practicată din antichitatea greacă până în zilele noastre. Aristotel îl numeşte pe Zenon „inventatorul dialecticii" (*euretes tes dialektikes*), dar Platon, care a fost primul filosof propriu-zis al artei şi dialectician prin excelenţă, a împrumutat numeroase elemente dialectice de la pitagoreici, pe care le-a aplicat uneori chiar în filosofia artei.

În zilele noastre, de la Hegel citire, a început să se vorbească de *două* dialectici: una *obiectivă* şi alta *subiectivă*. Din perspectivă obiectivă, şi Heraclit poate fi considerat dialectician, cu toate că semnificaţia originară a termenului (*dia-legein* în greacă fiind identic cu *contra-dicere* în latină) plasa dialectica în plan logico-lingvistic, în timp ce Heraclit făcea parte dintre filosofii naturii (*physiologoi*). În acelaşi sens se vorbeşte şi de o „dialectică a naturii", deşi în natură nu există *contra-ziceri*, ci numai *opoziţii*. Natura este, corect vorbind, *antitetică* (opoziţională), nu contradictorie. Dar termenii au fost identificaţi şi subordonaţi celui de „dialectică" în genere.

Dialectica se referă deci atât la procese, fenomene sau forţe opuse, cât şi la noţiuni, enunţuri sau teze contradictorii. În genere, la tot ceea ce presupune mişcare, transformare, dezvoltare, evoluţie, respectiv la trecerea de la ceva la altceva, la o entitate sau la un termen *contrar* celui de la care s-a pornit. O concepţie este considerată *dialectică* în măsura în care se referă la o astfel de trecere. Opusă dialecticii este concepţia care priveşte totul static, imuabil şi izolat, ca existând sau fiind pur şi simplu, fără a se produce sau deveni. Deşi pare stranie o astfel de concepţie, a fost şi ea profesată tot din antichitate, de către reprezentanţi ai filosofiei eleate (Xenophones şi Parmenides), şi mai este încă, parţial, adoptată de către oricine susţine perenitatea imuabilă a vreunui fenomen sau vreunei entităţi, ori de către aceia care, recunoscând totuşi perisabilitatea, procesualitatea şi devenirea, fac abstracţie de ele. Uneori acest lucru nu este numai util, ci chiar necesar, şi este practicat pe scară largă în ştiinţe şi tehnică, fără să aibă o semnificaţie contrară dialecticii. Ea devine astfel numai prin absolutizare.

Pe de altă parte, însăşi viziunea dialectică, aplicată fără discernământ la existenţe relativ stabile sau luate în consideraţie într-o anumită perioadă de timp, într-un anumit moment din cadrul devenirii lor, poate să fie necorespunzătoare. Sunt cazurile cunoscute de „vulgarizări" ale dialecticii prin infirmarea principiului identităţii (orice lucru, fenomen etc., deşi se transformă, devine altceva, în cele mai multe momente sau perioade de timp ale devenirii sale rămâne identic cu sine).

Principial vorbind, *orice* investigaţie sau interpretare *corectă* a unui fenomen în desfăşurarea lui procesuală (de la apariţie, producere sau naştere până la dispariţie, încetare sau moarte) este în acelaşi timp *şi dialectică*, chiar dacă acest lucru nu a fost menţionat. Cercetările lui Darwin sunt considerate chiar prototipuri de ilustrare a dialecticii, deşi savantul englez n-a utilizat niciodată cuvântul „dialectică". Dar *nu orice* investigaţie sau interpretare dialectică a vreunui fenomen este, în acelaşi timp, şi corectă. Acesta este motivul pentru care trebuie pusă, în linii mari, şi în acest context, problema semnificaţiei metodologice a dialecticii.

Şi această problemă a fost dezbătută în filosofia antică grecească. Mai mult, chiar termenul de „dialectică" a fost considerat uneori ca fiind sinonim cu cel de „eristică" sau „sofistică" – sofiştii megarici fiind numiţi şi „dialecticieni". Lucrul merită să fie menţionat, deoarece şi în zilele noastre dialecticienii, şi Hegel însuşi, au fost adesea consideraţi, şi uneori pe bună dreptate, sofişti.

Pentru înţelegerea acestei situaţii, trebuie precizată semnificaţia de *metodă* a dialecticii. Metoda în genere, chiar etimologic (de la grecescul *methodos* = „mijloc", „cale"), este un mijloc de cunoaştere, interpretare, corectare etc. a unui lucru, fenomen, proces. Ea presupune o cunoaştere *prealabilă* a obiectului de studiu sau a unui obiect de studiu asemănător. Mai precis, hegelian vorbind, metoda este structura (conştientizată, cunoscută) a obiectului de studiu în pura sa esenţialitate, aplicată (sau aplicabilă) la cunoaşterea unui alt obiect (în sensul larg al cuvântului). Principial vorbind, şi chiar în consensul dialecticii, după care nu există două obiecte identice (decât în mod relativ), orice metodă, prin *aplicarea* ei *de la* un obiect *la* altul, chiar dacă structura acestora coincide în pura sa esenţialitate, riscă să conducă la erori (mai mult sau mai puţin grave, mai mult sau mai puţin remediabile).

Mai concret, cunoaşterea structurii unui obiect presupune acumularea unor date sau informaţii despre el, exprimate în formă de noţiuni, enunţuri, prescripţii, reguli, legi etc., care, în cazul unor fenomene procesuale, evolutive, sunt de natură dialectică, adică surprind fenomenul în propria lui devenire. Dar fenomenele *diferă* sau se găsesc în condiţii *diferite* unele faţă de altele, ceea ce face ca

metoda (dialectică) de investigaţie a fiecăruia în parte să fie, principial, *diferită* – chiar dacă diferenţele sunt, în unele cazuri, neglijabile.

Aplicarea eristică sau sofistică a dialecticii ca metodă (ca totalitate de noţiuni, legi, prescripţii dialectice) constă în transpunerea ei rigidă (fără nuanţări, diferenţe, excepţii) la studiul *oricărui* obiect, indiferent de natura lui, de domeniul din care face parte, de stadiul în care se găseşte şi de condiţiile în care se petrece.

Multe dintre enunţurile lui Heraclit, considerate chiar din antichitate ca demne de reţinut şi adoptate uneori de către Platon – numite astăzi „aforisme dialectice" –, excelează prin profunzime şi concizie, ceea ce presupune o rodare a lor, o şlefuire prin aplicaţii multiple şi diverse. Însă adepţii extremişti ai doctrinei sale, de tipul sofistului Cratylos, al cărui discipol ar fi fost, un timp, şi Platon, le considerau absolute, deci aplicabile la orice şi oriunde. Însuşi celebrul *panta rhei* (toate curg) conţine o asemenea exagerare. Nu *toate* curg (chiar figurat vorbind), şi nu „curg" în permanenţă (nici „curgerea" nu poate fi veşnică), şi nu curg atât de repede încât să conteze în genere „curgerea" lor. Aforismul, de altfel, nu-i aparţine lui Heraclit şi conţine, în mod evident, prin „toate...", un imperativ sofistic.

Platon, care admite „curgerea", trecerea şi petrecerea oricărui lucru sensibil – *panta chorei*, zicea el, tocmai în dialogul care poartă numele lui *Cratylos*, adică „toate trec" –, respinge acea „fluxiune bolnăvicioasă", lichefierea totală a lumii, topirea ei într-o pastă fluidă din care nu se mai poate distinge nimic. Aristotel, la rândul său, combate aplicarea „fluidizării" la ceea ce, în mod evident, este static, cel puţin aici şi acum.

Dar pentru sofişti nu numai lucrurile sensibile sunt supuse „curgerii", ci şi enunţurile despre ele. Nu numai contrariile sensibile sunt identice şi trec unul în altul, ci şi propoziţiile, afirmaţiile şi negaţiile, adevărul şi falsul, ceea ce înseamnă, de data aceasta, sofistică autentică. Efectele sale nocive nu se reduceau însă la aceste consideraţii de natură ontică şi logică, ci vizau şi indistincţii etice şi estetice, între bine şi rău, între frumos şi urât etc.

Este interesant şi, totodată, simptomatic faptul că Hegel nutrea o admiraţie excesivă pentru sofistică, a cărei perioadă de înflorire o compară cu „epoca modernă a luminilor"! Absolutizarea de gen sofistic a dialecticii şi chiar transpunerea întregii problematici pe planul logicii este, de altfel, proprie în mai mare măsură lui Hegel, decât dialecticienilor eristici. „Conceptul – va zice Hegel – este acea trecere fluidă a lui Heraclit, acea mişcare, acea causticitate căreia nu-i poate rezista nimic"!

În acest context nu ne interesează alte amănunte referitoare la caracterul sofistic al dialecticii hegeliene, ci principiul metodologic al aplicării corecte a dialecticii în genere. El poate fi enunţat pe scurt

prin cerinţa ca, în toate cazurile, *metoda să coincidă cu obiectul.* Aceasta înseamnă însă că prioritatea trebuie să-i aparţină obiectului, că metoda *este a* obiectului, nu obiectul este al metodei.

Principial vorbind, prioritatea obiectului de studiu nu înseamnă anularea cunoştinţelor anterioare despre obiecte asemănătoare, analoage sau înrudite. Deci nu face inutilă metoda, ci îi determină nuanţele. Faptul că un fenomen are determinaţii dialectice nu trebuie să fie postulat, ci trebuie să rezulte din cercetarea lui. Iar rezultatul corect nu va fi găsirea determinaţiilor dialectice în genere, care erau cunoscute, ci găsirea determinaţiilor dialectice *specifice* obiectului respectiv.

Metodologic vorbind, dialectica trebuie mai mult găsită, descoperită în cadrul cercetării, decât aplicată sau impusă. Numai în felul acesta îşi dobândeşte cercetarea un caracter concret-istoric şi determinat. Principiul lui Hegel, după care „tot ce este raţional este real", caracterizează maniera, dacă nu sofistică, idealist-speculativă, al cărei corolar este: „dacă lucrurile nu se petrec aşa cum le concep eu, atunci cu atât mai rău pentru ele"! Or, lucrurile se petrec aşa cum trebuie să se petreacă, mai precis, aşa cum este posibil să se petreacă, chiar dacă acest lucru ne pare sau nu raţional.

Aplicând ilicit în cadrul categoriilor realităţii (facem aici abstracţie de îndreptăţirea acestor categorii) fluiditatea, trecerea şi petrecerea (caracteristici dialectice ale lumii lucrurilor sensibile), Hegel consideră, de exemplu, că arta ar reprezenta un domeniu *intermediar,* între etic şi religie, ca şi religia (între artă şi filosofie). Mai mult, că acestea ar *trece* una în cealaltă, iar arta ar fi şi trecut deja în religie, fiind, ca atare, „ceva ce aparţine trecutului". Lucrurile nu se petrec astfel şi, o putem spune, la rândul nostru, cu atât mai bine pentru ele!

Faptul relatat nu poate fi considerat o simplă greşeală, ci este realmente o consecinţă sofistică a aplicării incorecte a metodei dialectice. Considerând că nimic nu poate să reziste fluidităţii heraclitice, Hegel nu poate concepe că eticul, arta şi religia pot fiinţa fără să treacă una în alta, că se pot apropia foarte mult şi chiar combina în mod armonios fără a-şi pierde identitatea. Că nu se poate vorbi, şi nici nu este cazul, de anterioritatea sau posterioritatea vreuneia dintre ele. Există multe elemente dialectice prin care poate fi caracterizat raportul dintre cele trei domenii ale realităţii, dar fluiditatea, trecerea şi petrecerea n-au nici un sens în acest context, fără ca prin aceasta cineva să nege sau să infirme existenţa lor în alte domenii.

Dar nu este vorba numai de artă în genere, ca domeniu sau categorie a realităţii, ci şi de fiecare artă în parte. Şi acestea, grupate în arte simbolice, clasice şi romantice, ar prezenta acelaşi tablou al trecerii de la una la alta: de la arhitectură la sculptură, de la aceasta la pictură, de la pictură la muzică ş.a.m.d., ceea ce pare de-a dreptul

straniu şi lipsit de orice suport istoric. Justificarea lui Hegel o constituie postularea existenţei Spiritului absolut, care ar îmbrăca aceste forme în drumul său către eliberarea de ceea ce este material ca atare, corporal, vizual, auditiv etc., spre contemplarea de sine în forma spiritualizată a poeziei.

Tot atât de stranie, şi bazată pe acelaşi suport sofistico-dialectic, este şi teza lui Hegel după care artele, ca orice alte fenomene, ar avea un început, un apogeu şi un sfârşit. Ce-i drept, anumite genuri artistice, determinate de condiţii social-istorice concrete, se pot naşte, dezvolta şi pieri o dată cu acestea. Oricare dintre artele sumerienilor sau fenicienilor au pierit o dată cu ei. Dar arta în genere nu piere, iar transformările ei, în măsura în care ţin, de exemplu, de ceea ce Kant numea aspectele ei tehnice, mecanice, sunt mereu progresive. Cine şi-ar putea imagina, să zicem, sfârşitul arhitecturii, fără să presupună sfârşitul speciei umane? Dar celelalte arte, fiecare în felul ei, nu ne-au devenit oare la fel de necesare?

Până în acest moment n-am pus în discuţie, considerându-le relativ valabile şi, respectiv, în anumite domenii, principiile specifice dialecticii, considerate adesea legi universale. Şi nici nu intenţionăm acest lucru. Cert este că, din perspectivă metodologică, antică şi modernă, distincţia dintre dialectica obiectivă, antitetică şi cea subiectivă, chiar dacă ultima ar fi un reflex al celei dintâi, trebuie să fie bine marcată, şi, dacă este vorba de domeniul logicii tradiţionale, al gândirii noţional-judicative, care se bazează pe ideile de adevăr şi fals, dialectica în genere are, evident, o semnificaţie negativă. La acest nivel nu există unitate a contrariilor. Adevărul nu presupune falsul, ci îl exclude. Identitatea este rigidă şi nu există treceri, dezvoltări etc. Ele se fac vădite abia pe plan gnoseologic, prin raportarea lor (să zicem: a unor noţiuni ştiinţifice) la semnificaţiile lor, care se schimbă în cursul practicii social-istorice.

Dar domeniul gândirii nu se reduce la acest nivel. Încă Platon observase că la nivelul a ceea ce el numea „genuri supreme" (*ta megista ton genon*) au loc nişte raporturi specifice de contrarietate, *enantiologice* (de la *enantion* = contrar) sau, mai simplu, *antiologice*, care delimitează un domeniu pe care Hegel îl numea al *dialecticii speculative* („speculativ" în sensul originar al cuvântului, de la *speculum* = oglindă, reproducere). Categorii de acest tip sunt, la Platon, *mişcarea* şi *repausul*, care, deşi contrare, sunt comune cu *fiinţa*. Este vorba de un raport special antiologic, care diferă atât de *opoziţie*, caracteristică dialecticii obiective, cât şi de *contradicţie*, caracteristică dialecticii subiective. Aceasta, la Platon, căci pentru Hegel şi aici trebuie să acţioneze fluxiunea heraclitică.

Platon constatase că un corp *poate să treacă* din mişcare în repaus şi invers, dar *mişcarea* ca atare *nu poate să treacă* în *repaus*, şi nici

acesta – în *mişcare*. Numai în lumea lucrurilor sensibile are loc trecerea *opuşilor* unul în celălalt, pe când *contrariile* din domeniul genurilor supreme sunt veşnic identice cu ele însele.

Exemplul cel mai cunoscut al lui Hegel, cu care şi începe celebra sa *Logică*, de categorii care trec unele în altele, sunt *fiinţa* şi *nimicul*. *Fiinţa* trece în *nimic*, iar *nimicul* – în *fiinţă*, dând naştere, în unitatea lor, *devenirii*. Dar aceasta înseamnă aceeaşi aplicare fără discemământ a aceleiaşi dialectici rigide, absolute şi în domeniul relaţiilor categoriale, şi instituirea, cu această ocazie, şi aici, a manierei sofistice de investigaţie.

Toate acestea nu sunt însă argumente în defavoarea dialecticii în genere, care, practicată corect, cu restricţiile metodologice menţionate, se dovedeşte instrumentul indispensabil al oricărei filosofii ştiinţifice, deci şi al filosofiei artei.

4. Dialectica binară în viziunea lui Ştefan Odobleja

Opera principală a lui Ştefan Odobleja, *Psychologie consonantiste* (Librairie Maloine, Paris, 1938-1939, apărută şi în traducere românească, la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984), i-a conferit acestuia, alături de alţi doi savanţi români (medicul Daniel Danielopolu şi profesorul-inginer Paul Postelnicu), merituosul calificativ de „precursor al ciberneticii"[1], şi chiar pe acela de părinte al unei „cibernetici generale", care poate fi considerată un fel de teorie logico-psihologică de fundamentele ştiinţelor. În oricare dintre aceste accepţii, opera lui Odobleja nu conţine numai simple „rudimente" ale ciberneticii din viziunea ulterioară a lui Norbert Wiener. Odobleja ocupă un loc central între Ampère şi Wiener[2]. Firește că această situaţie îi conferă, cu atât mai mult, un loc privilegiat în istoria ciberneticii din România[3].

S-a dovedit cu timpul că savantul român are merite deosebite în multe dintre ştiinţele particulare, pe care le-a studiat sau practicat ca atare, independente una de cealaltă (ca medicina şi psihologia) sau în raporturile lor de consonanţă (lingvistică, pedagogie, estetică, sociologie, drept, economie), cum au dovedit-o numeroasele comunicări de la simpozioanele de cibernetică organizate la Drobeta-Turnu Severin (1979), Lugoj (1982, 1985, 1988) şi Iaşi (1986).

Dar contribuţiile ştiinţifice ale lui Ştefan Odobleja nu se reduc la lucrările publicate în timpul vieţii[4]. El a lăsat numeroase manuscrise, dintre care cel mai voluminos (15.000 de file) conţine o lucrare de

[1] A se vedea în acest sens lucrarea colectivă *Precursori români ai ciberneticii*, Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1979.

[2] *Cf.* culegerea de studii *Odobleja between Ampère and Wiener*, Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1981.

[3] A se vedea şi lucrarea *Cibernetica* din colecţia „Istoria ştiinţelor în România", Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1981.

[4] A se vedea, în afara studiilor medicale publicate în revista de specialitate, şi lucrarea *La phonoscopie*, Gaston Doin, Paris, 1935.

logică[5]. Aceasta prezintă un interes deosebit, pentru faptul că a fost scrisă, în mare parte, *după* ce autorul ei citise deja *Cibernetica* lui Norbert Wiener, faţă de care este considerat precursor. Cu toate acestea, şi în ciuda faptului că Odobleja a luptat pentru această considerare, în manuscrisele de logică el se detaşează clar de concepţia, considerată mărginită şi necreativă, a lui Wiener, şi caută „baze noi pentru o cibernetică a viitorului"[6]. Aceste „baze noi" au, de data aceasta, o evidentă turnură logico-filosofică, deşi Odobleja nu va renunţa nici acum la viziunea sa originară logico-psihologistă.

Încă din primele pagini ale *Introducerii în logica rezonanţei*, savantul român îşi expune punctul de vedere original în conceperea gândirii, diferit atât de cel logico-tradiţional, după care obiectul logicii îl constituie nu gândirea, ci *rezultatele* ei, cât şi de cel actual-cibernetic, după care menirea tehnicii ar fi una *memorială, repetitoare* a unor rezultate obţinute deja ale gândirii. Pe Odobleja îl interesează gândirea *spontană, productivă, creatoare*, gândirea în act, în propria ei procesualitate. Dar aceasta înseamnă o concepţie dinamică, *dialectică* asupra gândirii, ilustrată de savantul român prin legi, respectiv principii corespunzătoare, enunţate explicit. Cel mai general dintre acestea este *Principiul dinamismului*[7], care vizează întreaga realitate, de la univers, de la „cerul întreg", care este conceput în „perpetuă mişcare", până la „electronii care se învârtesc unii în jurul altora cu fantastice viteze". „Nici logica – consideră Odobleja – nu putea să rămână substanţială în statică." „Dinamismul logic" are, în viziunea lui, o întreagă istorie, ilustrată de Heraclit, Aristotel, Herbart, Hegel şi A. Fouillée.

Odobleja se dovedeşte însă un adversar al dialecticii triadice de origine hegeliană. El combate cu fiecare ocazie „trilogiile", „trihotomiile" şi, în genere, „vetusta triadă". Astăzi ştim că, în ciuda contribuţiei excepţionale a lui Hegel, dialectica, în sens materialist, este *contrară* viziunii sale. Marx însuşi a combătut nu numai accepţia idealistă a dialecticii lui Hegel, ci şi aspectele sofistice pe care le implică aplicarea rigidă a schemei triadice. „Ceea ce a fost definit la început ca termen mediu – spune Marx despre triada de tip hegelian – între două extreme apare acum ca extremă, şi una din cele două extreme... ca termen mediu... Avem de-a face aici cu un schimb reciproc de servicii: e ca atunci când un al treilea se interpune între doi oameni care se ceartă şi apoi unul dintre aceştia se interpune între acest terţ şi celălalt... E curios că Hegel, care a redus această

[5] Din prima parte a acestei lucrări a fost publicată o *Introducere în logica rezonanţei*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1984.

[6] *Op. cit.*, p. 22.

[7] *Ibidem*, p. 142-144.

absurditate a mijlocirii până la expresia ei logică abstractă... o prezintă în acelaşi timp ca un *mister speculativ* al logicii, ca un raport raţional, ca o deducţie. Între nişte extreme reale – conchide Marx – nu poate avea loc mijlocire tocmai pentru că sunt adevărate extreme."[8] Odobleja consideră şi el, în aceeaşi manieră, că logica, dinamică fiind, trebuie să fie în acelaşi timp *simetrică, binară, bivalentă, bipolară şi riguros dihotomică*[9]. La el este vorba, prin urmare, de o *dialectică binară*.

Din punct de vedere al momentelor sau al termenilor în care este concepută dialectica, în sensul de metodă generală de descriere a mişcării, transformării şi dezvoltării, sunt cunoscute mai multe tipuri de dialectică. Cea binară este considerată „dialectica minimală", aşa cum o înţelegeau presocraticii (în speţă, pitagoreicii), dar şi modernii care recunosc caracterul universal al opoziţiei, al contradicţiei şi al luptei contrariilor. Dialectica triadică a fost amplu tratată de către Proclus şi, apoi, de către Hegel. Elemente ale unei dialectici tetradice, în patru timpi, găsim la Aristotel, dar şi la Kant. Ea a fost teoretizată şi în filosofia românească, de către Constantin Noica, în forma *dialecticii tematice*: (1) temă, (2) antitemă, (3) teză şi (4) temă regăsită[10]. Se poate vorbi însă şi de o dialectică pentadică, ale cărei prime forme se regăsesc în filosofia lui Platon. Ultima ar fi o „dialectică maximală". În sens materialist, adică pornind *de la* realitatea obiectivă *la* interpretarea ei, fiecare din aceste dialectici este *potrivită* pentru anumite domenii şi *nepotrivită* pentru altele. Există fenomene care se opun, fără a se compune vreodată, ceea ce justifică *binaritatea* (adevărul şi falsul, pozitivul şi negativul); altele care, opuse fiind, se combină într-un al *treilea* sau se manifestă printr-un al treilea (ca opoziţia dintre valoarea de întrebuinţare şi valoarea de schimb, care se manifestă prin marfă şi numai prin aceasta); sunt anumite fenomene ciclice, ca anotimpurile, care nu pot fi reduse la mai puţin de *patru*, iar altele, la mai puţin de *cinci* (cele cinci corpuri perfecte ale lui Platon, cele cinci simţuri ale omului ş.a.). Este evident că aplicarea, ca schemă rigidă, a unui tip de dialectică la *toate* fenomenele nu poate să ducă decât la falsificarea lor. Pe de altă parte, fenomenele care presupun o interpretare dialectică mai complexă nu infirmă în principiu, ca parţial valabilă, dialectica mai puţin complexă. În genere, nici un tip de dialectică nu infirmă dialectica minimală, elementară, care presupune opoziţia şi, respectiv,

[8] K. Marx, *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. I, Editura Politică, Bucureşti, 1960, p. 321-322.

[9] Şt. Odobleja, *op. cit.*, p. 21.

[10] C. Noica, *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 76 sq.

contradicţia = punctul de plecare al oricărei mişcări. În aceasta constă secretul reuşitei lui Ştefan Odobleja, suportul metodologic al *consonanţei* dintre *toate* domeniile realităţii şi dintre *toate* ştiinţele despre aceste domenii. În toate acestea se manifestă, fără excepţie, fenomenul binarităţii.

Este interesant faptul că, în domeniul abstract al logicii, în care binaritatea devine ea însăşi „o expresie logică abstractă", deci un obiect de studiu, metoda investigării sale dialectice de către Ştefan Odobleja, în ciuda complexităţii sale (exprimată prin 28 de principii), poate fi redusă la *cinci* momente esenţiale. Ar fi vorba deci de o interpretare dialectico-pentadică a binarităţii în pura sa esenţialitate.

Primul moment al acestei interpretări îl constituie *principiul dualismului*, care ar putea fi numit „principiul binarităţii în sine". Enunţul său este simplu: „toate sunt două"[11]. Odobleja îl consideră ca o formă pozitivă pentru principiul clasic al terţului exclus (care exclude a treia posibilitate). În logica tradiţională este vorba de *adevăr* şi *fals*. Dar principiul dualismului se referă la „toate", nu numai la „teză şi antiteză, la a fi şi a nu fi, la ceva şi negativul acelui ceva". În spiritul dialecticii, am putea spune că se referă la tot ceea ce presupune mişcare, transformare şi dezvoltare, adică la toate fenomenele realităţii obiective. „Toate sunt două", deci toate presupun *ceva* şi *altceva*. Aceasta este cauza pentru care în toate ştiinţele apare binaritatea, împărţirea în două (dihotomia), diviziunea, iar garanţia binarităţii o constituie *principiul dualismului*.

Faptul că acest principiu nu este infirmat în cadrul unor dialectici mai complexe se vede clar în logica lui Hegel, în care al treilea termen (devenirea) presupune anterioritatea dualităţii (fiinţă-nimic); sinteza presupune dualitatea teză-antiteză.

Principial vorbind, chiar dacă legea dualismului este valabilă pentru „toate", aceasta nu înseamnă că „toate" *se reduc* la simpla dualitate, ci numai faptul că dualitatea le este comună tuturor, ca faptul cel mai simplu. Nu este de conceput nici un fel de dialectică fără presupunerea acestui fapt elementar.

Al doilea moment al binarităţii, instituită prin principiul dualismului, se referă la *raportarea* dualelor. Şi acest moment îşi găseşte, la Odobleja, ilustrarea într-o lege: *principiul reversibilităţii*[12]. El postulează interacţiunea reciprocă a dualelor: „două obiecte logice A şi B – consideră Odobleja – se influenţează reciproc unul pe altul, fie succesiv, fie simultan". Reversibilitatea sau interacţiunea reciprocă a dualelor este numită de autor „cerc vicios". Este interesant faptul că denumirea de „cerc vicios" şi, respectiv, „complex vicios" apare şi la

[11] Şt. Odobleja, *op. cit.*, p. 68.

[12] *Ibidem*, p. 77 sq.

ceilalţi doi savanţi români consideraţi precursori ai ciberneticii: la D. Danielopolu şi P. Postelnicu[13], având în toate cazurile şi semnificaţia de conexiune inversă (*feedback*). Odobleja se referă la o mulţime de interacţiuni ale dualelor, considerând că ar exista un fel de „drum" între acestea: „Între două reversibile A şi B nu există două drumuri cu circulaţie în sens unic, ci un singur drum cu circulaţie în dublu sens". El aminteşte cu această ocazie cuvintele lui Heraclit: „Drumul în sus sau în jos este unul şi acelaşi". Ne găsim deci, şi în acest moment, pe tărâmul ferm al dialecticii, chiar în accepţie tradiţională.

Al treilea moment al binarităţii este însă prin excelenţă dialectic şi, totodată, sintetic în accepţia lui Hegel. El a fost enunţat de Odobleja ca principiu al contradicţiei[14]. Caracterul sintetic al acestui principiu rezidă în presupunerea explicită a celorlalte două principii (al dualismului şi al reversibilităţii). „Acolo unde nu este dualism – va zice autorul –, nu poate exista nici contradicţie." Pe de altă parte, între entităţile duale trebuie să existe o interacţiune reciprocă. Ca aceasta să devină însă contradictorie, trebuie ca interacţiunea dintre cele două duale să fie *opusă*. „Dacă pozitivul a răspuns *da*, atunci cu siguranţă că negativul a răspuns *nu*, şi viceversa." Aceasta este interacţiunea contradictorie, reciprocă a dualelor – momentul crucial, exploziv, declanşator al mişcării. „Contradicţia este capsa care pune în mişcare ideile şi aprinde flacăra gândirii", va zice Odobleja[15].

Ne-am aşteptat ca, o dată cu declanşarea mişcării, să pătrundem, în termeni hegelieni, pe tărâmul devenirii. Dar Odobleja nu renunţă la binaritate, ci consideră, ca şi Marx, că „între extremele reale nu există mijlocire, tocmai pentru că sunt adevărate extreme". Al patrulea moment al binarităţii nu trebuie să încalce nici unul dintre principiile anterioare: nici dualismul, nici reversibilitatea şi nici contradicţia, ci, dimpotrivă, să le menţină şi să le adâncească. Interacţiunea contradictorie este stimulativă pentru ambele duale, acţiunea unui dual determină reacţia celuilalt dual şi invers, iar intensificarea acţiunii determină intensificarea reacţiei. Atacul determină perfecţionarea apărării, iar perfecţionarea apărării, intensificarea atacului. Dualele sunt ca două armate inamice cu forţe egale, care, după lupte îndelungate, ajung să-şi cunoască atât de bine tactica, încât să aibă reacţii adecvate pentru orice tip de atac şi mijloace adecvate de atac pentru orice tip de apărare. Este momentul în care, între cele două duale, reversibile şi contradictorii, apare fenomenul *rezonanţei* – cuvântul care a determinat şi denumirea de „logică a rezonanţei"[16].

[13] *Precursori români ai ciberneticii, ed. cit.*, p. 31 şi 123.
[14] Şt. Odobleja, *op. cit.*, p. 113 sq.
[15] *Ibidem*, p. 108.
[16] *Ibidem*, p. 53.

„Rezonanţa are la bază acordul şi dezacordul, asemănarea şi deosebirea."[17] Odobleja o defineşte în continuare ca: fenomen dual, reversibil, dinamic (contradictoriu) şi producător de mişcare. „Rezonanţa produce fenomene de amplificare şi de interferenţă."

În cadrul rezonanţei, Odobleja distinge *consonanţa* şi *disonanţa* ca fenomene antagoniste[18].

Altfel spus, cele două duale, interacţionând în permanenţă şi fiind în permanentă opoziţie, sfârşesc prin a intra în rezonanţă, amplificându-şi treptat aspectele consonante (acordul şi asemănarea), dar şi disonante (dezacordul şi deosebirea).

În fine, ultimul moment al binarităţii este unul practic, acela de a trage foloase de pe urma rezonanţei.

Ştefan Odobleja a fost unul dintre primii savanţi care au făcut o analiză exhaustivă a fenomenelor de rezonanţă dintre realitatea obiectivă şi cunoaştere în genere, expusă în prima parte a *Psihologiei consonantiste*, şi dintre aceeaşi realitate şi cunoaşterea ştiinţifică (diferitele discipline ştiinţifice), în a doua parte a lucrării. Dacă în acest context predomină consonanţa psihologică, respectiv aspectele rezonatorii de acord şi asemănătoare ale cunoaşterii, ca fenomen psihic, cu obiectul cunoaşterii (al cunoaşterii ştiinţifice în genere), ceea ce impunea generalizarea unui număr de legi, printre care şi a reversibilităţii, care, sub denumirea de „cerc vicios", era o postulare a fenomenului numit ulterior *feedback*, în contextul logicii rezonanţei este vorba de confruntarea gândirii pure, concepută ca act creativ, cu realitatea obiectivă în mişcare, de confruntarea gândirii în acţiune cu realitatea în transformare.

Principial vorbind, avem în faţă cea mai tipică *dualitate*, enunţată uneori în forma „existenţă şi conştiinţă" sau „materie şi gândire". Dualitate ireductibilă, care confirmă pe deplin principiul dualismului. *Reversibilitatea* acestor duale rezidă nu numai în producerea gândirii şi dezvoltarea ei în funcţie de acţiunea realităţii înconjurătoare, a naturii, ci şi în acţiunea inversă a gândirii şi cunoaşterii asupra naturii, pe care o transformă în permanenţă. Dar, în această interacţiune, dualele sunt în permanentă *opoziţie*: gândirea tinde să rămână aceeaşi, natura – să persiste în formele iniţiale. Ele au început să intre însă într-o adevărată *rezonanţă*: gândirea a învăţat să asculte de legile naturii, iar natura a început să se supună scopurilor umane. Şi-a făcut apariţia şi o *natură de a doua instanţă, tehnica*. Aceasta este o natură copiată după gândurile omului. Nu s-ar putea petrece oare şi fenomenul rezonanţei inverse, apariţia unei gândiri copiate

[17] *Ibidem*, p. 104.

[18] Şt. Odobleja, *Psihologia consonantistă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, p. 181.

după mecanismele tehnicii? Apariţia gândirii artificiale? Răspunsul lui Odobleja este pozitiv. Doar atât că rezonanţa respectivă nu este un fenomen spontan. Aşa cum natura a trebuit să se înmlădieze pentru a fi turnată în tiparele gândirii, spre a deveni maşină, şi gândirea trebuie supusă la o serie de canoane. Pentru a se apropia de ceea ce este fizic-natural, gândirea trebuie mai întâi, după Ştefan Odobleja, să fie geometrizată, respectiv reprezentată, modelată geometric; trebuie apoi să fie reprezentată corporal, cinematic; urmează dinamizarea acestei reprezentări (modelarea în spaţiu, timp şi mişcare), ca în cele din urmă să poată fi automatizată[19].

Acesta este ultimul moment al binarităţii, într-o analiză dialectică magistrală, în care dualele reversibile, contradictorii şi rezonante se transformă unul pe celălalt, devenind fiecare un altul faţă de sine însuşi, dar neîncetând niciodată de a fi duale, intensificându-şi în permanenţă interacţiunea şi opoziţia, după legile rezonanţei, care le sporesc consonanţa, dar, în aceeaşi măsură, disonanţa de neîmpăcat dintre finitudinea gândirii şi infinitatea materiei.

Odobleja poate fi considerat, fără rezerve, un maestru al dialecticii binare.

[19] Şt. Odobleja, *Logica rezonanţei, ed. cit.*, p. 17.

5. Tema circularității opoziționale la D. Danielopolu, Șt. Odobleja, P. Postelnicu și C. Noica

Cu ocazia cercetării manuscriselor lui Ștefan Odobleja, dintre care am și publicat o parte (*Introducere în logica rezonanței*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1984), și a lecturii ultimelor lucrări ale lui Constantin Noica (în special *Încercare asupra filosofiei tradiționale* din *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981), am constatat, în ciuda lipsei evidente a oricărei influențe reciproce sau a vreunei surse comune, predilecția ambilor gânditori pentru reprezentări antitetice de *tip circular* ale unor fenomene naturale, științifice, tehnice sau culturale.

Odobleja numește „cerc vicios" schema circulară, interpretată ulterior ca imagine a *feedback*-ului, iar Noica opune reprezentării liniare a dialecticii imaginea cercului. Terminologii asemănătoare apar însă și în lucrările altor doi savanți români: medicul Daniel Danielopolu și inginerul Paul Postelnicu. Primul folosește expresia „cerc vicios reflex", iar celălalt, „complex vicios". Nici între aceștia nu se poate constata vreo legătură informațională. Cert este însă faptul că *tema circularității*, într-o formă sau alta, s-a dovedit operantă în medicină, psihologie, tehnică și filosofie, prilejuind elaborarea unor lucrări apreciate ulterior ca fundamentale pentru domeniile respective, cel puțin din perspectivă românească.

Lucrările au fost concepute în perioade relativ apropiate. Chiar dacă Danielopolu vorbește despre cercul vicios reflex, aplicat la criza gastrică tabetică, încă din 1923, el revine asupra temei cu lucrări publicate până în 1955. Odobleja publică *Psihologia consonantistă* în 1938-1939. Postelnicu își formulează ideile în 1944, iar Noica, înainte de 1950. În afară de lucrările lui Danielopolu, publicate și cunoscute, celelalte au avut destine mai puțin fericite. Lucrările lui Odobleja au fost difuzate doar parțial, fiind cunoscute publicului românesc abia după 1970. Lucrarea lui Postelnicu a fost publicată abia în 1968, iar a lui Noica, în 1981. Apariția în condiții obișnuite a acestor lucrări ar fi avut, probabil, o mai mare influență, chiar dacă

ideile lor s-au dovedit actuale abia după câteva decenii. Căci nu este vorba de o singură lucrare şi de un singur autor. Plutea ceva în atmosfera ştiinţifică românească, ceva care îndemna spre un pas hotărâtor. Însăşi tema aceasta, a circularităţii, a învârtirii pe loc, a reversibilităţii dovedea o autoreflexie, o ezitare chibzuită înaintea unei hotărâri care, însă, n-a mai apucat să fie luată.

Ştefan Odobleja îşi reprezintă fenomenele psihice prin cercuri vicioase subordonate sau supraordonate. „Fenomenele psihice – afirmă el – se învârtesc în cerc vicios: ele sunt roţi turnante care se angrenează ca roţile unui ceas. Mişcările psihice sunt mişcări pe jumătate circulare, pe jumătate în linie dreaptă. Caracteristica lor este reversibilitatea: ele fac parte din seria ciclică." Viaţa în genere este considerată „un cerc vicios de acţiuni şi reacţiuni reciproce. O reversibilitate complexă de fenomene fizico-chimice". Aceleaşi fenomene de tip circular, care prefigurează în psihologie conexiunea inversă, *feedback*-ul, iar în biologie semnifică relaţia dintre organism şi mediu, sunt observate de Odobleja în cadrul întregii realităţi şi ilustrate cu exemple din toate ştiinţele. Circularitatea îşi dobândeşte astfel caracterul de lege universală, numită de Odobleja „legea sau principiul reversibilităţii". „Reversibilitatea e un cerc vicios între o cauză şi efectul ei. Este o oscilaţie între două stări ce se determină, alternativ, una pe cealaltă." Specificul reversibilităţii universale, al circularităţii în viziunea lui Odobleja, îl constituie *binaritatea* – filosofic vorbind, opoziţia –, motorul, în ultimă instanţă, al oricărei mişcări, acţiuni etc. Gândirea însăşi, ca act psihic, considera Odobleja, poate fi descompusă în altfel de cercuri vicioase, care se dovedesc asemănătoare cu cele din domeniul fizic, ceea ce ne permite, susţine savantul român, „să mecanizăm gândirea, să realizăm gândirea instrumentală, gândirea tehnică sau tehnicizată, gândirea artificială şi provocată".

Paul Postelnicu porneşte de la „fenomenul reacţiunii, utilizat în tehnica transmisiunilor radio şi telefonice", constatând apariţia unui „complex vicios" sau „ciclu vicios" între vibraţiile produse de un circuit anodic şi vibraţiile din circuitul grilei sale. El susţine că şi în domeniul fizic în genere, dar şi în al vieţii, pot fi descoperite cicluri vicioase, şi conchide, ce-i drept, fără a întreprinde o cercetare exhaustivă, ca Odobleja, că „viciozitatea e o proprietate esenţială chiar a materiei înseşi şi că din această construcţie vicioasă a materiei derivă secretul vieţii şi, printr-o generalizare hazardată sau exagerată, am putea spune că viciozitatea stă chiar la baza genezei lumii". Postelnicu menţionează, la rândul său, *aspectul dualist* al complexului vicios, insistând şi asupra caracterului progresiv şi, respectiv, regresiv, de „ambalare" sau „stopare" a ciclului vicios, caracteristică angrenajelor tehnice, dar şi fenomenelor biologice.

Tema circularităţii este centrală în opera lui Daniel Danielopolu. Ilustrată cu numeroase exemple din aproape toate domeniile medicinei, circularitatea este considerată, în ambele sale postúri (pozitive şi negative), ca imagine a proceselor normale şi patologice ale organismului uman.

Între funcţiile organismului există un echilibru. În stare normală, acesta este perturbat în permanenţă de factori interni sau externi (digestie, emoţie, efort, variaţii de temperatură etc.), care determină diferite grade de variaţie ale echilibrului. Ele sunt însă reduse în scurt timp la o stare medie cu variaţii neglijabile. Echilibrul organismului se realizează prin acţiunea a două forţe „antagoniste", excitatoare şi inhibatoare, care se interstimulează. Este vorba de ceea ce Danielopolu numeşte „principiul antagonismului interstimulat" sau al „amfomecanismului". Un alt principiu, al „predominanţei", postulează faptul că cele două forţe antagoniste *nu sunt niciodată egale*, ceea ce garantează eficacitatea sistemului. În fine, permanenţa sistemului funcţional al organismului este garantată de „legea mecanismului circulator", conform căreia un prim factor declanşează intervenţia unui al doilea, care, la rândul lui, necesită intervenţia primului ş.a.m.d.

În cazul unui efort banal care perturbă frecvent echilibrul funcţional al organismului, se produc: 1) încordare musculară (forţa activă), care determină 2) accelerarea ritmului cardiac (forţa reactivă) cu 3) predominanţa încordării musculare, care determină, la rândul ei, 4) predominanţa accelerării ritmului cardiac, până la 5) restabilirea echilibrului între încordarea musculară şi ritmul cardiac.

„Cercul reflex echilibrat" asigură acţiunea forţelor antagoniste în cazul proceselor permanente, ca cel dintre respiraţie şi ritmul cardiac. În stări patologice tranzitorii acţionează „cercul reflex echilibrat deficitar", în cadrul căruia predominanţa uneia dintre forţe se face, pentru o perioadă de timp, în detrimentul celeilalte. „Cercul vicios reflex" este caracteristic stărilor patologice permanente, când are loc o „ambalare" reciprocă a forţelor antagoniste în detrimentul ambelor, ceea ce nu mai permite restabilirea echilibrului, ci distrugerea lui totală – încetarea acţiunii celor două forţe.

Danielopolu a extins această schemă, antitetica circulară, valabilă în domeniul biologic, şi la viaţa socială, în care se poate vorbi, firește, de forţe „antagoniste", chiar într-un sens mai propriu decât în cadrul organismului animal, de „predominanţe" şi „interstimulări", cu toate că societatea nu poate fi considerată un simplu „organism".

În oricare dintre accepţiile menţionate, circularitatea opoziţională se dovedeşte activă în mai multe domenii şi este ridicată la rangul de legitate universală, dovedindu-se, cu cât este mai simplă, în accepţia lui Odobleja, ca reducându-se la o schemă circulară, binară, între

componentele căreia apar diferite tipuri de opoziţie: constante, progresive sau regresive, simetrice sau asimetrice. Dar, în aceste cazuri, viziunea circularistă are implicaţii evidente general-filosofice. Dacă la Paul Postelnicu ele vizează mai mult domeniile fizico-chimice şi, principial, cele organice cu implicaţii cosmogonice, iar la Daniel Danielopolu, domeniile biologice şi sociale, în *Psihologia consonantistă* a lui Odobleja circularitatea devine principiu metodologic al tuturor ştiinţelor, cu implicaţii general-filosofice, morale, logice şi pedagogice. Cel puţin în domeniul logicii, al „logicii rezonanţei", viziunea circularistă a lui Odobleja ar fi avut implicaţii majore pe linia mecanizării gândirii „în căutarea de baze noi spre o cibernetică a viitorului".

Circularitatea, la Constantin Noica, devine o problemă centrală a filosofiei. „Nu s-ar putea face din cerc o schemă a gândirii înseşi?", se întreabă Noica în maniera lui Odobleja. Terminologia sa este însă adecvată domeniului filosofic. Ceea ce pune el în discuţie este *dialectica*, modalitatea de gândire a desfăşurării oricărui proces, a devenirii în genere, concepută ca „devenire întru fiinţă". Opoziţia, mobilul oricărei mişcări, apare, pe plan conceptual, în forma contradicţiei. „Totul – va zice Noica – începe de la o situaţie contradictorie", care postulează principial binaritatea. În cadrul acesteia însă, dintre cei doi termeni care se contrazic, *numai unul îl contrazice pe celălalt*. În aparenţă, această situaţie ar infirma legea reversibilităţii a lui Odobleja, şi chiar a predominanţei, despre care vorbea Danielopolu. În realitate, ea le confirmă pe ambele, dar într-un alt sens. Dialectica circulară sau „dialectica de cercuri", cum îi zice Noica, nu se reduce la un singur cerc dialectic, ceea ce observase şi Odobleja în numeroase cazuri. Fenomenul reversibilităţii nu este o simplă pendulare între două contrarii, care n-ar putea să ducă la nimic nou, decât, în sens hegelian, la identitatea contrariilor în cadrul unei sinteze – respinsă principial de către toţi savanţii amintiţi. Trecerea de la un cerc dialectic la altul se face însă prin transformarea termenului „temă" din primul cerc în termen „antitemă" în cercul al doilea, ceea ce revine însă, pe alt plan, la a considera că fiecare termen al unei opoziţii este, în terminologia lui Odobleja, când cauză, când efect. Dar acest lucru nu se petrece oricum, dialectica circulară, în sensul lui Noica, este *orientată*, are o direcţie. Or, această direcţie este determinată, în terminologia lui Danielopolu, de predominanţa uneia dintre componentele antagonismului, care, să zicem aşa, face să încline balanţa în favoarea ei, determinând direcţia cercului dialectic. Lipsa predominanţei, în cazul forţelor, ar duce, în terminologia lui Postelnicu, sau la ambalarea, sau la stingerea contradicţiei.

Viziunea circularistă a lui Noica, deşi nu infirmă legile postulate de ceilalţi savanţi amintiţi, nu reprezintă o generalizare a acestora şi

nu este aplicabilă în ştiinţă şi tehnică. Dialectica circulară, compusă din: temă, antitemă, teză şi temă regăsită, are mai degrabă o semnificaţie gnoseologică, referitoare la înlănţuirea ideilor, decât la mersul lucrurilor. În realitate, există sisteme care se bazează pe echilibrul forţelor opuse şi care alcătuiesc cercuri vicioase propriu-zise cvasieterne, cel puţin pentru noi, pământenii, cum sunt rotaţia planetelor sau funcţiile organismului. Circularităţile de acest gen pot fi considerate şi în evoluţia lor, dar astronomul le ia ca atare, ca şi medicul, care tratează corpul omului actual, făcând abstracţie de evoluţia speciilor.

În oricare dintre accepţiile menţionate, circularitatea presupune interpretări filosofice de un tip dialectic specific, şi anume neliniar, consideraţii a căror utilitate practică a fost confirmată de evoluţia ştiinţei şi a tehnicii actuale şi care se înscriu pe linia unor tradiţii ştiinţifice şi filosofice menţionate explicit în lucrările lui Daniel Danielopolu, Ştefan Odobleja, Paul Postelnicu şi Constantin Noica, deci între anii 1923 şi 1950.

Semnificaţia filosofică a circularităţii cu astfel de caracteristici, a unei dialectici de tip neclasic, apare, după cunoştinţa noastră, în Occident, mai târziu, în lucrarea lui Friedrich Kümmel, *Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis* (Tübingen, 1968). Cauza o constituie faptul că circularitatea, în accepţia de *circulus vitiosus* sau *petitio principii*, nu avea în filosofia occidentală decât un sens negativ. Abia în cadrul ciberneticii, prin aşa-numitele *Regelkreisen*, cercuri de reglare sau bucle cibernetice, şi-a dobândit circularitatea un sens pozitiv atât în ştiinţă, cât şi în cunoaştere în genere (*Zirkel der Erkenntnis*). Or, *cibernetica* lui Wiener apare abia în 1948, fiind, în mod firesc, receptată ca atare doar ulterior. La noi, însă, despre cercul vicios reflex vorbea Danielopolu încă din 1923, iar în *Psihologia consonantistă* a lui Odobleja, din 1938, noţiunea de cerc vicios este aplicată cu sens pozitiv în toate ştiinţele.

Nu este întâmplător faptul că tocmai Constantin Noica semnează prefaţa la *Introducerea în logica rezonanţei* a lui Ştefan Odobleja, deci la o lucrare în care tema circularităţii inundă, ca să zicem aşa, domeniul logicii, căci Noica însuşi a încercat să facă din cerc „o schemă a gândirii". Astăzi, când meritele celor doi savanţi au fost încununate de aprecierea Academiei Române, prin alegerea lor ca membri postmortem ai acestei instituţii, ne permitem să parafrazăm, din prefaţa amintită, cuvintele de încheiere, care, acum, sunt potrivite în aceeaşi măsură pentru amândoi:

„Dacă ei n-au putut să-şi valorifice la timp şi până la capăt ideile, suntem siguri că, în cultura română, cel puţin, ele vor putea trezi, prin noutatea şi cutezanţa lor, mari vocaţii creatoare, de care avem atâta nevoie pentru calificarea noastră în cultura lumii".

6. Scheme dialectico-tetradice în *Estetica* lui Tudor Vianu

Este greu de urmărit filonul ideatic al unui filosof şi om de cultură de talia lui Tudor Vianu – personalitate complexă, care a activat în multe domenii şi a suferit, practic, o multitudine de influenţe. Fără a se identifica însă cu acestea, şi chiar în ciuda filtrului personal prin care le-a receptat, ele se fac parţial vădite în propriile sale mărturii, în influenţe indirecte educaţional-instructive şi, uneori, în contextul creaţiilor sale.

Tudor Vianu, considerat uneori neokantian, are multe cuvinte frumoase la adresa lui Kant, pe care îl considera părintele esteticii, în ciuda faptului că acesta nici n-a utilizat cuvântul „estetică" cu această semnificaţie. În plus, orientat spre filosofia artei, nu a frumosului natural, cum o face cu preponderenţă Kant, Vianu este, principial, pe o altă pistă decât cea kantiană.

Chiar dacă n-ar fi avut profesori neokantieni, era firesc să studieze *Critica facultăţii de judecare* şi s-o considere ca deschizătoare de noi perspective şi în filosofia artei, şi în estetică. Aceasta, deşi *Critica* nu poate fi considerată estetică. Ultima poate fi practicată independent de orice context filosofic, pe când prima, nu. Cine nu concede, de exemplu, că s-ar putea vorbi despre o facultate de judecare distinctă de intelect şi raţiune, ceea ce constituie o problemă de filosofie sistematică, nu poate fi de acord cu filosofia artei lui Kant, după cum nu poate fi de acord nici cu cea a lui Schopenhauer sau Nietzsche fără să le accepte concepţiile filosofice.

Vianu este şi el de acord cu o tratare sistematică a esteticii, dar nu într-un asemenea cadru filosofic. Sistemul său este deschis şi compatibil cu teze estetice diferenţiate şi chiar de critică literară (pe care a şi practicat-o), ceea ce nu mai convine unei filosofii sistematice a artei, bazată mai mult pe principii estetice decât pe ilustrarea artistică a acestora, ilustrare ce merge adesea până la încălcarea lor.

Există însă mai multe accepţii ale termenului de „kantian". Torouţiu vorbea despre „kantianii" români, dar niciodată despre *neokantieni* români, deşi mergea până la sintagma de „kantiani antikantiani". Şi avea dreptate. A existat o recepţionare aparte a

kantianismului la români, începând cu Eminescu şi sfârşind cu Noica, dar astfel încât nu se putea vorbi de o continuare sau reluare, de tipul acelui „înapoi la Kant", a doctrinei kantiene.

Vianu a fost un apropiat al lui Karl Groos, considerat neokantian, dar nu un discipol, în ciuda faptului că i-a acordat doctoratul, despre problema valorii în poetica lui Schiller. Mai mult, Vianu nu era de acord cu poziţia psihologist-estetică a lui Groos, care era de sorginte kantiană. Într-adevăr, admiterea unei facultăţi a gândirii care să garanteze domeniul artistic era şi firesc să conducă la excese psihologiste. Într-un fel sau altul, toţi neokantienii au fost psihologişti. Cum observă Vianu însuşi, până şi teoria lui Groos cu privire la arta ca joc, foarte îndepărtată de spiritul kantian, se resimte totuşi, principial, şi chiar se revendică pe filieră criticistă. Spre deosebire de Spencer, care considera că jocul se datoreşte unui exces de energie, Groos îl consideră, în manieră finalist-kantiană, ca o activitate bazată pe instincte utile şi necesare vieţii. În orice accepţie, însă, Vianu consideră că ne găsim în faţa unei ipoteze care este greu controlabilă şi, cu atât mai puţin, acceptabilă.

Nici aceste reţineri nu sunt decisive pentru atitudinea generală a lui Vianu faţă de Kant şi de neokantianul Groos. Desprindem din *Estetica* lui Vianu această caracterizare apreciativă a lui Kant: „Filosoful german este cel dintâi care poate legitima sistematic diferenţierea dintre frumos şi util şi aceea dintre artă şi tehnică. Tot el este acela care întemeiază teoretic caracterul unic, superior canoanelor şi regulilor, al creaţiei artistice: un caracter care apropie exerciţiul artistic de procedeele spontane ale naturii. În acelaşi timp, valoarea estetică, aceea care îşi găseşte realizarea omenească în artă, este coordonată cu binele şi adevărul, celelalte valori capitale ale culturii umane: o împrejurare menită să atragă artistului o consideraţie deopotrivă cu aceea pe care o merită savantul sau conducătorul politic al oamenilor pe căile binelui"[1].

A fi kantian mai are şi semnificaţii generale, nefilosofice: morale, comportamentale, stilistice. Vianu, fiu de medic, a fost educat într-un spirit cvasirigid, într-o curăţenie şi ordine desăvârşite, cu o probabilă lipsă de efuziuni sentimentale, caracteristică celor care au copilărit în case mari, cu multe persoane străine, cu invitaţi etc. Vianu era, într-adevăr, o persoană cu expresie facială, vestimentaţie, ţinută şi comportament care te obligau să mergi cu gândul la sobrietatea germanică tradiţională. Citind *Estetica* lui Vianu, spre deosebire de scrierile unui Călinescu, de exemplu, ne putem imagina că primul, de altfel un bun germanist, citea în tinereţe nu numai cu răbdare, ci chiar cu satisfacţie, scrierile glaciale ale lui Kant.

Există însă influenţe kantiene şi de altă natură, metodologică, în *Estetica* lui Vianu. Faptul că ele au trecut neobservate se datoreşte

[1] Tudor Vianu, *Estetica*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1968, p. 174-175.

rezonanţei lor mai puţin cunoscute. Este vorba de metoda dialectico-speculativă *tetradică* a lui Kant.

Dialectica este de mai multe tipuri: binară, triadică, tetradică şi pentadică. Cea binară este dialectica minimală, căreia îi corespund dualităţi opuse, contradictorii sau contrare neconciliabile, ca între negativ şi pozitiv, adevăr şi fals, finit şi infinit. Mai cunoscute sunt schemele dialectico-speculative triadice, de genul celor utilizate în filosofia lui Hegel (teză, antiteză, sinteză). Semnificaţia lor metodologică rezidă în aplicarea lor la interpretarea unor domenii diferite ale naturii, gândirii sau culturii.

În filosofia românească s-a discutat mai puţin despre dialectica tetradică. A făcut-o Constantin Noica – ultimul kantian român –, pentru faptul că el însuşi era un adept al acestei dialectici.

Punctul de plecare al lui Kant îl constituie tabelul de clasificare al judecăţilor din logica tradiţională, după: cantitate, calitate, relaţie şi modalitate. Aceeaşi schemă este aplicată şi la tabelul categoriilor. Aplicaţiile rigide ale schemelor dialectico-speculative pot conduce la sofisme metodologice. La gruparea, să zicem, a unor entităţi duale în scheme binare. Căutarea unui intermediar sintetic între bărbat şi femeie le-a permis anticilor să vorbească despre androgin. Hipocraticii combăteau ciclicitatea binară a bolii, bazată pe schema noapte-zi şi iarnă-vară, aplicând schema tetradică: înainte de masă, după-masă, seară, noapte; primăvară, vară, toamnă, iarnă.

În *Estetica* lui Vianu găsim câteva explicaţii evidente ale schemei dialectico-speculative kantiene. Fără să intrăm în amănunte şi fără să facem aprecieri critice, este incontestabil că cele patru momente constitutive ale operei de artă: 1) izolarea; 2) ordonarea; 3) clarificarea şi 4) idealizarea, despre care vorbeşte Vianu, corespund perfect schemei respective.

1) **Izolarea** se referă, chiar în manieră kantiană, la coordonatele cantitative de spaţiu şi timp ale operelor artistice, indiferent de specificul lor. Izolarea reprezintă, de fapt, o plasare în spaţiul sau în timpul artistic, concentrat sau dilatat, direcţional sau dimensional etc., faţă de cele reale.
2) **Ordonarea** se referă în mod explicit la „calităţile sensibile ale obiectelor", disparate, de regulă, şi de care se face abstracţie, de exemplu, în cadrul ştiinţelor.

Ce-i drept, primele două momente constitutive ale operei de artă pot fi interpretate şi invers: prima ca reprezentând *calitatea*, prin izolarea care ar sugera *limitaţia* la Kant; a doua – ca reprezentând *cantitatea*, prin raportarea unităţii la multiplicitate. O inversare aplicativă obişnuită în logica tradiţională, în care se vorbeşte întâi despre calitatea judecăţilor (afirmative sau negative, care pot fi exprimate fără precizări cantitative: de exemplu, „câinele latră").

Oricum, la Vianu limitaţia este spaţio-temporală, iar unitatea se referă la o multiplicitate calitativă.

3) **Clarificarea** are o semnificaţie strict relaţională, în primul rând prin raportarea perceptivului la noematic şi, în al doilea rând, prin raportarea ambelor la sine. Platonic vorbind, orice operă presupune o raportare la un model real şi la o schemă imaginară. Ceea ce relaţionează artistul, trebuie să relaţioneze şi admiratorul operei. Apoi reprezentarea artistică este relaţionată (raportată) la perceptivul obişnuit, faţă de care ea este mai mult sau mai puţin frumoasă.
4) **Idealizarea** se referă la caracteristica esenţială a operei de artă, care, faţă de ansamblul realităţii, reprezintă mai mult *modalitatea* apariţiei obiectului, decât existenţa lui. El ne apare vizual – în pictură sau auditiv – în muzică, deşi poate să existe în realitate fără aceste reprezentări. Reprezentarea nu este ireală, ci doar o modalitate idealizată a existenţei.

Este demn de remarcat faptul că partea, întâmplător, a patra, centrală a *Esteticii* lui Vianu, este concepută tetradic, şi tot în spiritul schemei dialectico-speculative a lui Kant. Partea se numeşte *Structura şi creaţia artistică* şi are următoarele capitole: 1) *Structura artistică*, care, la punctul b), are o tetradă subordonată: intuitivitatea, adâncimea psihică, fantezia creatoare şi puterea expresivă. Este vorba aici de o tetradă categorială completă a unei componente *cantitative*, căci structura artistică presupune tocmai raportarea diferitelor ei părţi componente, spre deosebire de 2) *Creaţia artistică*. Aceasta din urmă fiind cea care îi conferă *calitatea* sau funcţionabilitatea artistică. Aici intervine o a doua tetradă subordonată, de data aceasta, aspectelor calitative ale artei: pregătirea operei, inspiraţia, invenţia şi execuţia. În fine, 3) *Tipul de creaţie şi tipuri de creatori* este un capitol referitor la *raportarea* sau la *relaţiile* dintre aceste tipuri, iar 4) *Eteronomia creaţiei artistice* se referă la *modalitatea* prin care arta îl eliberează, îl întregeşte sau îl afirmă pe creator. Tetradele subordonate pot fi, la rândul lor, analizate pe baza schemei dialectico-tetradice a lui Kant.

Ar fi prea mult să conchidem că Tudor Vianu, în ciuda manierei sistematice declarate în care concepe estetica, ar fi urmărit o aplicare consecventă a schemelor tetradice, situaţie în care *Estetica* lui ar fi putut să fie considerată un sistem dialectico-speculativ tetradic. Îi lipseşte pentru aceasta nu numai consecvenţa, căci nu este obligatorie prezentarea expozitivă tetradică, ci şi intenţionalitatea declarată de a proceda în această manieră şi, firesc, fundalul filosofic corespunzător. Dar toate acestea l-ar fi condus la elaborarea unei filosofii a artei, şi nu a unei estetici. Ceea ce nu ne împiedică să-l considerăm totuşi, cel puţin din perspectiva influenţelor kantiene menţionate, ca pe un bun mânuitor al schemelor dialectico-speculative tetradice.

7. Mecanismele pentadice ale tragediei antice

Aristotel, în *Poetica* sa, a fost primul estetician care a acordat tragediei un loc privilegiat. S-a şi considerat, uneori, că întreaga lucrare nu ar fi constituit decât prilejul de a vorbi despre tragedie în comparaţie cu celelalte arte. Ce-i drept, grecii antici au excelat şi în alte domenii artistice, cele mai importante fiind arhitectura şi sculptura. Dar acestea, prin specificul lor, erau încadrate în peisajul citadin, având adesea (templele şi statuile zeilor) mai mult funcţii religioase, decât estetice. Grecii nu aveau „galerii de artă", dar aveau în schimb teatre – locuri special amenajate pentru practicarea artei dramatice şi, în primul rând, pentru reprezentarea tragediilor. Măreţia acestor teatre o depăşeşte pe cea a templelor, sugerând faptul că arta dramatică ajunsese cândva, pentru greci, de o importanţă comparabilă cu cea a religiei şi a politicii, lucru fără precedent în istoria culturii antice. Oare Temistocle nu a fost ales arhonte al Atenei după succesul tragediei lui Phrynicos *Cucerirea Miletului*, care i-a cutremurat pe atenieni, convingându-i de marea primejdie a invaziei persane? Nu este de mirare că tragedia se bucura la greci de un asemenea prestigiu şi a ajuns, în consecinţă, la forme greu de egalat.

Nietzsche este cel care, deplângând dispariţia acestei arte, sugerează renaşterea ei din spiritul muzicii, făcând abstracţie de adevărata ei renaştere, ce-i drept, într-un mod specific, în teatrul lui Shakespeare. Motivul îl constituie premisa după care tragedia nu poate fi despărţită de mit, cum a făcut-o Shakespeare. Uitându-se astfel de vorba înţeleaptă a lui Hegel, după care „conceptul, când a crescut mare, nu mai are nevoie de mituri".

Sartre şi mai cu seamă Camus nu s-au rezumat la consideraţii general-filosofice (ca Jaspers, de exemplu), ci au încercat, prin propriile lor creaţii artistice, un fel de *retour du tragique*. Dar de ce se vorbeşte mereu de renaştere şi de revenire? Şi de ce se are mereu în vedere acelaşi prototip, şi anume tragedia antică? Răspunsul corect nu rezidă în studiul a ceea ce s-a păstrat până la noi din tragediile antice şi, cu atât mai puţin, în reprezentările lor actuale. De bună

credinţă, Emile Faguet exprimă clar rezervele oricărui cititor contemporan avizat al tragediilor antice, caracterizate de el prin expuneri inutile, numeroase digresiuni, o intrigă astenică sau chiar absentă, o acţiune fragmentată sau chiar inexistentă, interesul pentru ea fiind foarte scăzut (spectatorului i se spune din primele momente care va fi sfârşitul şi chiar desfăşurarea) ş.a.m.d. Deci numai neajunsuri. Cum se face atunci că totuşi era apreciat un astfel de spectacol? Şi mai mult, elogiat? Dar textele rămase nu prezintă decât *una* dintre componentele tragediei antice.

Tot Aristotel menţionează faptul că tragedia este un spectacol complex în care sunt utilizate toate mijloacele artistice. Mai precis, că ea se compune din *cinci* arte diferite: (1) poezia, care constituie textul tragediei; (2) jocul dramatic al actorilor; (3) muzica vocală a corului; (4) muzica instrumentală executată la flaut şi (5) dansul. Din toate acestea, noi nu cunoaştem decât *prima componentă artistică* a câtorva tragedii antice.

Substanţa tematică a textului o constituie, de regulă, *mitul*. Cei care propun renaşterea tragediei prin mit, prin preluarea miturilor greceşti sau crearea unor noi mituri, uită un lucru fundamental, faptul că mitul nu se confundă cu relatarea lui textuală. El pare, într-adevăr, a fi o povestire obişnuită, care poate fi inventată şi care a şi fost cândva inventată. Dar această poveste, în calitate de mit, constituia, cum s-a remarcat adesea, fundamentul real al vieţii sociale şi culturale a unei comunităţi. Mitul exprimă adevărul absolut, iar povestea respectivă era o istorie sacră. Fără să ştie dinainte, nimeni nu poate să afirme că o poveste oarecare *este* sau *nu* un mit. Corect vorbind, dacă *a fost* sau *n-a fost* un mit. Căci povestea lui Oedip *a fost*, dar *nu mai este* un mit. Nu mai este fundamentul real al unei comunităţi. Din această cauză, nici tragediile antice nu mai sunt tragedii, ci doar au fost. Iar miturile nu pot fi reînviate, căci nu numai „conceptul a crescut mare", dar şi popoarele s-au maturizat (cele europene ar fi, după Spengler, chiar bătrâne).

În acest sens, este total greşită teza lui Nietzsche, după care „fără mit orice cultură îşi pierde vitalitatea sănătoasă şi creatoare", ca şi speranţa, care mai dăinuie încă la mulţi creatori moderni, „în renaşterea mitului" şi, o dată cu el, a tragediei.

Nu trebuie omis nici faptul că textul tragediei era scris în versuri, constituind o ambianţă armonioasă de epic şi liric. Ceea ce îi permite lui Aristotel să afirme că tragedia întrece epopeea. Deci poezia tragică nu numai că redă textura mitului, dar o face în forma cea mai elevată.

Despre jocul dramatic al actorilor se ştie puţin şi, de regulă, se face abstracţie de un lucru fundamental, de faptul că aceştia *purtau măşti*. Despre semnificaţia măştii la popoarele primitive, în tradiţiile populare şi despre efectul ei asupra copiilor s-a scris mult. Cert este

faptul că masca impresionează, iar costumaţia mascată poate să producă, în anumite împrejurări, reacţii psihice intense nu numai la cel care o priveşte, ci şi la cel care o poartă. Măştile teatrale accentuau expresia personajului interpretat, măreau faţa actorului şi se deschideau mult în dreptul gurii, formând un fel de portavoce, cu efecte acustice specifice. Este evident că în perioada de glorie a tragediei greceşti, când măştile mai erau purtate încă şi la ceremoniile religioase, ele impresionau într-un mod greu de imaginat pentru omul modern. În acest sens, teatrul grec poate fi comparat cu teatrul actual de marionete, doar atât că, în acest caz, spectatorii trebuie să fie copii; iar aceştia, între actori şi marionete, le vor prefera întotdeauna pe ultimele.

Muzica vocală (a corului) ne este total necunoscută. Ştim numai ce se cânta, dar nu *cum*. Şi nici nu ne putem imagina, fără să cădem în greşeli rizibile, cum a păţit-o Hegel. „Nu prea înţeleg – zice filosoful german – cum le era cu putinţă grecilor să priceapă ceva din corurile lui Eschil şi ale lui Sofocle ... trebuie să mărturisesc că, deşi eu înţeleg limba germană şi pot pricepe câte ceva, o lirică germană scrisă într-un astfel de stil, transmisă de pe scenă şi, în plus, cântată în întregime, ar rămâne pentru mine cu totul neînţeleasă." Dar se compară oare prusaca lui Hegel cu limba de cristal a elinilor? Au oare teatrele germane acustica miraculoasă a teatrelor greceşti, în care o mică monedă căzută pe scenă se aude la fel de bine în orice poziţie a teatrului? Şi, înainte de toate, ştim noi care era *melos*-ul corului grec? În orice caz, dacă ar fi produs efectul imaginat de Hegel, nu s-ar fi bucurat de aprecierile cunoscute din partea lui Aristotel.

Suntem la fel de nelămuriţi în privinţa muzicii instrumentale. Ştim doar că se cânta din flaut (fluier), şi nu din chitară (liră), dar de data aceasta nu mai ştim nici ce se cânta, nici cum, deşi exista chiar un mod muzical tragic (*tragikos tropos*), inventat, probabil, de Arion. Nu ştim câţi flautişti cântau, şi nici dacă muzica era intermitentă sau permanentă. A considera însă din nou, dintr-o perspectivă modernă, că muzica grecilor era doar inferioară celei actuale, ar contrazice informaţiile lui Aristotel, din *Politica*, referitoare tocmai la cântecul din flaut, numit şi „mod frigian". Acesta nu era condamnat numai de către Socrate şi, respectiv, Platon, ci însuşi Aristotel îl considera nerecomandabil în educaţie, pe motivul că stârneşte pasiunile, că produce în suflet senzaţii zguduitoare şi pătimaşe. Dar ce fel de muzică era aceasta, care putea să determine îngrijorarea filosofilor?

Nietzsche a fost cel care a intuit importanţa excepţională a muzicii pentru tragedia antică, subliniind, totodată, faptul că acest lucru este greu de înţeles, pentru simplul motiv că noi nu suntem şi nici nu putem fi elinii de altădată. La care s-ar putea adăuga că nici muzica actuală nu mai este cea elină. Dar el a exagerat, considerând că muzica ar fi dat naştere mitului. Or, mitul este cu mult anterior

tragediei şi a fost legat de tragedie şi de muzică numai la greci. Aceasta este realitatea care spulberă iluzia deşartă a lui Nietzsche în renaşterea mitului şi, respectiv, a tragediei din spiritul muzicii.

În fine, dansul, executat tot de către membrii corului, numit *emmeleia*, avea o cadenţă solemnă. Coriştii mai executau şi deplasări în paşi de dans şi mişcări pe loc, legănări, în timp ce cântau. Nici *emmeleia* la grecii antici, dansul, în genere, nu avea caracter distractiv, ci ritual, ceremonial.

Toate acestea dovedesc că „renaşterea tragediei" redusă la mit şi (sau) muzică nu ar fi decât fragmentară.

Având în vedere componentele sale, tragedia greacă a fost adesea comparată cu spectacolul de operă, care, în perioada ei de înflorire, avea un succes deosebit. Opera are un text (libret), care poate fi poetic, şi în care apar uneori povestiri de genul miturilor, are muzică vocală, muzică instrumentală, joc actoricesc şi dans. Deci toate componentele artistice pentru care laudă Aristotel tragedia antică. Dar este cert că povestirea din operă, preluată sau inventată, nu mai are astăzi valoare de mit; că muzica vocală nu este numai cor, cei care cântă fiind *mai ales* eroii principali – ceea ce nu se întâmplă niciodată în tragedia antică, în care eroii cântau foarte rar, dar numai *împreună cu* corul (în lamentaţia numită *commos*). Corul de operă, la rândul său, este cu totul altceva decât cel antic, are altă pondere şi alt rol. Muzica instrumentală a operei este orchestrată. Ea domină. Nu este stimulatoare de pasiuni, ci copleşitoare. Nici baletul nu se compară cu dansul solemn din tragedia antică.

Aceasta nu înseamnă că opera nu are valenţele ei estetice sau că ar putea fi numită o „fantasmagorie" (după Nietzsche), dar ea este mai degrabă o combinaţie de arte *independente*, care sunt puse în joc succesiv şi care au valoare în sine, putând fi gustate, cum se făcea adesea, şi separat de întreg (arii, coruri, uverturi, balet) – ceea ce nu se putea întâmpla în cazul tragediei antice. Dovadă că, separat de ansamblul pentadic al tragediei antice, nici măcar textul singur nu mai este tragic. Pe de altă parte, muzica şi dansul din tragedie nu erau cele obişnuite, ci îşi aveau *tropos*-ul lor, care le făcea impracticabile separat.

Cauza faptului că cele cinci tipuri artistice alcătuiesc un întreg inseparabil în tragedia greacă o constituie *structura elementară* a acesteia. Ea se dovedeşte a fi, după Aristotel, tot *pentadică*; şi anume: (1) mitul prelucrat în text, care este numit uneori *subiectul* tragediei; (2) desfăşurarea logică a acţiunii, conceperea sau *gândirea acesteia*; (3) exprimarea ei în limbaj *poetic*; (4) exprimarea ei în *cântec*; (5) reprezentarea dramatică sau transpunerea în *spectacol*. Ce-i drept, Aristotel vorbeşte, cu această ocazie, şi despre *caracterele* personajelor, menţionând însă faptul că acestea *lipsesc* din cele mai multe tragedii.

Or, aceasta, exact în conformitate cu principiul aristotelic, enunţat tot în *Poetica*, că „ceea ce poate fi adăugat sau nu, fără urmări însemnate, nu face parte din întreg", justifică omiterea lor dintre elementele structurale ale tragediei antice. Mai mult chiar, omiterea respectivă poate deveni o notă specifică a acesteia, spre deosebire de tragedia la Shakespeare, din care *nu pot lipsi* caracterele.

Merită interes expunerea, în continuare, a elementelor dramatice ale subiectului, şi anume: (1) peripeţia, (2) recunoaşterea, (3) pedepsirea, (4) distrugerea şi (5) suferinţa, ultimele trei alcătuind variante ale elementului patetic. Toate acestea lipsesc, de regulă, din mitul propriu-zis (povestea originară), sau sunt conţinute doar implicit în acesta.

Mitul devine astfel dramatic, dar acest lucru nu este suficient, el trebuie să aibă şi o desfăşurare *logică*. Ideea este demnă de remarcat, deşi Aristotel nu insistă asupra ei. Este prefigurată aici o *logică poetică* şi, prin extensiune, o *logică a artelor* în genere. Când susţin ceva, personajele trebuie să o facă în mod coerent, dar însăşi desfăşurarea povestirii trebuie să aibă o coerenţă.

Toate acestea, respectiv mitul dramatizat şi acţiunea eşalonată în fragmente coerente, nu pot fi exprimate poetic decât prin *trimetrul iambic*, care, spune Aristotel, este cel mai apropiat de graiul obişnuit şi cel mai potrivit pentru a exprima dialogul. Dar aceasta înseamnă că fragmentele poeziei tragice, ca şi ale celei ditirambice (legată şi ea de arta dramatică – spectacole în cinstea lui Dionysos şi chiar tragedii, dar mai scurte şi cu predominanţa muzicii şi a dialogului dintre exharh şi cor), nu erau unităţi independente, reprezentabile sau recitabile separat.

Acelaşi lucru este valabil şi despre muzică, considerată şi de către Aristotel „podoaba cea mai însemnată a tragediei", şi cu atât mai mult, despre dans. În *Politica*, este dat exemplul lui Philoxen, care a încercat să compună un ditiramb în modul dorian, dar „a fost obligat, chiar de către natura poemului său, să revină la modul frigian, singurul care putea să i se potrivească". Evident că dansurile solemne ale corului tragic nu puteau alcătui spectacole separate.

Prin urmare, cu toate că tragedia antică face uz de aceleaşi arte ca opera modernă, datorită structurii sale elementare, pentadice, dar unitare, constituie un întreg artistic specific, şi nu o combinaţie de arte independente, pe care spectatorul să le admire în mod succesiv. Muzica instrumentală poate fi imaginată ca permanentă, dar intervenind pe primul plan numai în anumite momente, iar dansul, în forma deplasărilor ritmice, a unduirilor etc., putând fi şi el executat permanent de actorii din cor şi chiar de către cântăreţi (care erau vizibili), dar având şi momente de predominanţă (nedepistabile din textul tragediilor, a căror desfăşurare pare neîntreruptă).

În fine, *spectacolul* tragediei adaugă la toate aceste elemente jocul actorilor mascaţi, intervenţia vocilor umane, cadrul scenic

(*orchestra* = locul circular pentru dans, în mijlocul căruia era altarul zeului; *scena* = un perete cu uşi pe care intrau şi ieşeau actorii), teatrul propriu-zis, de o măreţie impresionantă, şi însăşi natura înconjurătoare, în mijlocul căreia era plasat – peisajul minunat al Greciei antice. Ariditatea solului grecesc din zilele noastre, spectacolul trist al dealurilor despădurite, din care a pierit de mult până şi amintirea nimfelor şi a satirilor, cât şi ruinele dezgropate pe alocuri, fac imposibilă astăzi imaginarea unui spectacol de teatru antic. Dar grecii nu ar fi clădit, de bună seamă, acele monumente imense, numite teatre, dacă ele n-ar fi adăpostit spectacole demne de o asemenea preţuire.

Trăind la câteva secole după stingerea marilor tragedieni (nu trebuie uitat faptul că spectacolele teatrale, până în epoca alexandriniană, se ţineau numai primăvara, la *Marile Dionisii*, când concurau trei poeţi cu câte patru piese, care ulterior nu se mai jucau), Aristotel nu acordă importanţa cuvenită *spectacolului* tragic. Ca şi noi, el n-a cunoscut decât *textele* marilor tragedii (ceea ce ne descrie din spectacol, foarte pe scurt, nu sunt decât resturi imitative), pe care prefera să le citească singur, decât să le vadă jucate. Cu toate acestea, el ne prezintă şi o *structură a spectacolului* tragic, înţelegând totuşi că tragedia autentică nu poate fi redusă la *text*.

Structura, devenită tradiţională în antichitate, a spectacolului tragic, este *pentadică*, reflectând structura elementară şi unitatea complexă artistică a tragediei antice. Cele cinci părţi ale spectacolului sunt: (1) *prologul*; (2) *parodosul*; (3) *episoadele*; (4) *stasimonul* şi (5) *exodul*. Ele marchează şi mai strict legătura dintre text, jocul dramatic şi muzică. *Prologul* constituia prima parte a spectacolului, în care era anunţat subiectul, făcându-se referiri la întâmplările care l-au precedat şi chiar la desfăşurarea acţiunii care urma să fie jucată. În tragediile vechi, această parte era interpretată de cor; în cele noi era fie monologată, fie dialogată, deci interpretată de unul sau doi actori, înainte de intrarea corului. *Parodosul* era cântecul pe care îl intona corul la intrarea în scenă sau cu alte ocazii, mergând sau dansând. El cuprindea părţi cântate de întregul cor şi bucăţi recitate de conducătorul corului (corifeu). *Episoadele* constituiau desfăşurarea propriu-zisă a acţiunii, jucată de actori. *Stasimonul* era cântecul pe care îl intona corul în poziţie fixă, spre deosebire de *parodos*, şi conţinea, de regulă, reflecţii referitoare la emoţiile resimţite în desfăşurarea ultimului episod. *Exodul* cuprindea scena finală şi ieşirea corului după interpretarea ultimului stasimon.

Ţinând de arta interpretării dramatice, Aristotel nu insistă asupra structurii spectacolului. Mai cu seamă asupra episoadelor, deci asupra desfăşurării acţiunii. El se referă doar la alegerea subiectului, la calităţile personajelor şi la caracterele acestora, care ţin toate de măiestria

poetică, scriitoricească a autorului, şi mai puţin de cea dramatică. Or, pentru spectacolul dramatic este esenţial conflictul, care presupune confruntarea a două forţe opuse. Acestea nu se materializează în două personaje adverse, ci însăşi adversitatea lor poate fi determinată de o forţă care se opune, să zicem, cordialităţii lor.

Hegel a surprins corect faptul că forţele în joc nu se identifică cu personajele, că, având în vedere cadrul mitic al tragediei antice, aici se confruntă divinul şi umanul, sacrul şi profanul, care au valenţe obiective şi, respectiv, subiective, opunând necesitatea – libertăţii, generalul – individualului, eternul – vremelniciei, legea – liberului arbitru. Dar, pentru realizarea unui conflict autentic, ambele părţi ale opoziţiei trebuie să fie, pe de o parte, la fel de îndreptăţite, iar, pe de alta, să nu se poată manifesta decât lezându-se una pe cealaltă. Asupra legimităţii egale a forţelor care se înfruntă în tragedie insistă şi Albert Camus, considerând că aceasta este o notă distinctivă a tragediei faţă de melodramă sau dramă în genere, în care numai una dintre forţe este legitimă. Dar prin aceasta nu s-a spus totul. Căci, la fel de îndreptăţite fiind, forţele *nu sunt egale*.

Concretizând situaţia, Ervin Rohde reduce forţa obiectivă la *destin*, la „misterioasa putere a destinului" care determină desfăşurarea acţiunilor umane majore, materializată în mituri prin voinţa zeilor, opusă voinţei conştiente a muritorilor. În mod obişnuit, cele două forţe îşi desfăşoară acţiunile în lumi diferite. Chiar dacă erau imaginaţi zei pentru toate îndeletnicirile umane, ei nu interveneau în desfăşurarea oricărei acţiuni minore, lăsându-i pe oameni să facă multe lucruri după bunul lor plac. În anumite cazuri, însă, voinţa zeului, cu caracter logic, trebuie să se realizeze la locul şi la momentul hotărât o dată şi pentru totdeauna. Cei care duc la împlinire acţiunile prescrise sunt eroii miturilor, şi ei o fac (conform realismului excepţional al grecilor antici) în virtutea propriei lor voinţe. Dar aceasta înseamnă că forţa determinantă, care are iniţiativa şi care se impune, este cea obiectivă. Realizându-se însă prin cea subiectivă, cele două forţe nu mai par opuse. Pentru a le menţine opoziţia, Hegel apelează la factori morali. Eroii sunt pedepsiţi pentru că încalcă legea divină: Oreste e pedepsit pentru că şi-a ucis mama, Oedip – pentru că şi-a ucis tatăl. Interpretările prin *hybris* sunt la fel de moralizatoare (Xerxes ar fi fost pedepsit pentru că a întrecut măsura, voind să fie mai puternic decât era). Dar esenţa tragediei nu este legată de asemenea scopuri educative. Eroii miturilor antice n-au alternative, ei trebuie să acţioneze într-un anumit mod şi *numai* în acest mod, căci altfel nu s-ar realiza destinul. Orice ar fi făcut Oedip, el trebuia să-şi ucidă tatăl, ca şi Oreste – mama, iar Xerxes, pentru a fi învins de greci, trebuia să pornească războiul. În majoritatea cazurilor eroul ştie cu cine are de-a face, ştie şi consecinţele pe care

le va suferi, dar este hotărât şi are motivele sale pentru a nu face altfel. Agamemnon îşi jertfeşte fiica la îndemnul zeilor, dar o face fiindcă vrea să câştige războiul. Clitemnestra îl ucide pe Agamemnon ca pedeapsă pentru jertfirea fetei, dar o face de dragul lui Egist. Oreste o ucide pe Clitemnestra tot ca pedeapsă cerească pentru crima săvârşită, dar motivul lui Oreste era să-şi răzbune tatăl. Rohde observă, pe bună dreptate, că eroii aceştia nu pot ocoli acţiunea care le-a fost prescrisă, dar, pe de altă parte, că nici nu vor să procedeze altfel. Voinţa obiectivă, divină, coincide aici cu cea subiectivă, umană, dar opoziţia lor nu numai că se menţine, ci devine acută, căci în toate cazurile eroul este pedepsit în mod exemplar.

Dacă cele două forţe care se confruntă sunt astfel înţelese, avându-şi fiecare justificarea (îndreptăţirea) ei, este evident totuşi că numai una este dominantă, cea divină, şi numai aceasta o lezează pe cealaltă. Nu zeii sunt pedepsiţi, ci bieţii muritori, prin viaţa cărora se înfăptuieşte destinul.

Episoadele spectacolului tragic, jucate de actori, se îmbinau armonios cu celelalte părţi, executate de cor (muzică vocală şi de dans). Forţa divină, glasul destinului, care intervenea cu intermitenţe, era interpretat de cor, dar uneori putea să apară şi direct (*deux ex machina*), când zeul era prezentat spectatorilor pe o platformă, fiind ridicat acolo cu ajutorul unui mecanism (*machina*). Scenele emoţionale erau însoţite de muzică şi dans. Efectele estetice multiple ale corului nu pot fi reduse la textul scris, cum lasă uneori să se înţeleagă Aristotel.

Acestea erau cele trei mecanisme pentadice care acţionau la diferite niveluri ale tragediei antice pentru a-i menţine unitatea, echilibrul şi desfăşurarea armonioasă, respectiv: (1) îmbinarea celor cinci arte, astfel încât să constituie un gen aparte, inseparabil în părţile artistice componente; (2) transformarea acestor părţi în elemente structurale ale unui întreg original, interiorizarea lor în cuprinsul tragediei; şi (3) exteriorizarea lor prin spectacolul dramatic, care trebuia să producă efecte deosebite asupra spectatorilor. Este vorba de ceea ce Aristotel numeşte *catharsis*, adică *purificare*.

Din lucrarea *Politica* rezultă că Aristotel cunoştea mai multe tipuri de *catharsis*, dar nu dispunem de relatări decât în legătură cu muzica şi tragedia. Muzica este ca un fel de leac (*hosper iatreias*) care îi potoleşte pe cei suferinzi de tulburări sufleteşti, producându-le o stare sentimentală de relaxare, uşurare şi, deci, purificare. Aristotel nu dă amănunte, dar muzica este adesea pusă şi în legătură cu *entuziasmul* pe care îl stârneşte auditorilor, iar tragedia, cu *frica* şi *mila*.

Frica şi mila sunt menţionate de Aristotel şi în definiţia tragediei, ca fiind cele prin care se săvârşeşte purificarea (*Poetica*, 6, 1449b, 24-27). Dar aceasta înseamnă că, indiferent de modul în care funcţionează

mecanismele pentadice amintite, tragedia nu este realizată dacă nu produce purificarea. Exegeţii *Poeticii* lui Aristotel au constatat însă că acesta, deşi numeşte în definiţie numai frica şi mila, se referă explicit şi la alte sentimente pe care le produce tragedia. Este vorba, în primul rând, de plăcere sau de desfătare (*hedone*) şi, apoi, de dragostea pentru om, de sentimentul omeniei (*philanthropon*) şi de încântarea sau minunarea (*thaumaston*) pe care le produce tragedia.

Dar, în felul acesta, ne găsim în faţa unei noi pentade, de data aceasta, referitoare la efectele sentimentale ale tragediei, producătoare de *catharsis*. Aşa cum le prezintă Aristotel, ele sunt determinate nemijlocit de părţile componente ale spectacolului. Şi, consecvent punctului său de vedere, după care textul tragediei, referitor în special la episoade, este cel mai important, el acordă prioritate celor două sentimente, frica şi mila, pe care le provoacă acţiunea forţelor opuse. Destinul, voinţa zeilor de a se înfăptui ceea ce a fost prescris, de regulă, nefavorabil omului, este ceea ce provoacă frica. Acesta este, de altfel, *sentimentul esenţial* al tragediei antice, pe care îl preiau episoadele din mit. Dar nu este vorba de o simplă preluare. Chiar dacă poetul şi spectatorul credeau efectiv în mit (condiţia necesară, dar nu suficientă), ei nu se înspăimântau, nu erau cuprinşi de frică la simpla relatare a unui mit. Mai mult, nici textul citit al episoadelor nu le putea trezi frica. Aceasta este cauza pentru care s-a născut spectacolul şi pentru care au fost construite, în fond, teatrele. Este vorba de momentul de maximă tensiune al acţiunii, pregătit cu migală, tot amintit şi insinuat (lucrul pe care nu-l pot înţelege dramaturgii moderni, care mizează pe surpriză), când soseşte clipa fatală, clipa cea grozavă, pe care corul, muzica şi dansul (uneori chiar *deux ex machina*) o făceau mai vie decât orice realitate, când voinţa divină şi cea umană devin una, când se ia hotărârea înspăimântătoare care va aduce moarte, durere, disperare. Vaietul corului, ţipetele stridente ale flautelor, dansul sălbatic şi vocea de tunet a zeului, în mijlocul teatrului antic, în mijlocul Eladei şi al elinilor cutremuraţi, sunt elementele spectacolului tragic pe care nu ni le oferă textele rămase, dar pe care ni le putem imagina ca producând frica.

Mila este sentimentul produs de consecinţele nefaste pe care va trebui să le îndure eroul, care este întotdeauna simpatizat, îndrăgit de spectator. Viteaz şi nobil, puternic şi drept, el ar fi trebuit să aibă altă soartă şi, mai mult, chiar dacă a săvârşit un lucru grav, să nu fie atât de aspru pedepsit. O notă specifică a acestui sentiment de milă o constituie, spre deosebire de tenta camusiană a tragediei, lipsa oricărei revolte a spectatorului contra divinităţii. Ea se bazează pe credinţa efectivă a elinilor în zei, pe credinţa în faptul că ceea ce hotărăsc zeii este nu numai corect şi drept, dar şi necesar şi firesc. Aceasta, cel puţin în epoca de aur a tragediei. Nu trebuie să uităm că

Eschil însuşi a luptat la Marathon şi Salamina, două lupte în care grecii au obţinut victorii greu explicabile, în care jocul hazardului a dat câştig de cauză unor probabilităţi aproape nule. Or, grecii, care au câştigat aceste bătălii, n-au pornit lupta înainte de a le aduce jertfe zeilor, iar victoriile incredibile le-au atribuit tot lor. Cum să te superi pe zeii care ţi-au dat victoria, chiar dacă în luptă (la Marathon) a pierit însuşi Callimachos, conducătorul armatei greceşti? Cum să te superi deci pe aceiaşi zei, fiindcă au pus Eriniile pe urmele lui Oreste? Oreste, care, în fond, şi-a ucis mama? Pe de altă parte, însă, cum să nu-l compătimeşti? Nu şi-a răzbunat el tatăl?

Sentimentul de dragoste pentru om, de preţuire a lui (*philanthropon*), este legat, firesc, de această atitudine împărţială faţă de cele două forţe. Atitudinea pe care o susţine în permanenţă corul, dar care nu se reduce la frică şi la milă, ci presupune, cel puţin în viziune aristotelică, o anumită satisfacţie a spectatorului. Acelaşi eveniment care produce frica şi care va determina urmări dezastruoase pentru eroul principal este legat de pedepsirea unor personaje care meritau acest lucru. Spectatorul nu se bucura, cum credea Faguet, de necazul lui Oreste, ci de necazul Clitemnestrei şi al lui Egist, care erau criminali şi adulteri. Şi se bucura de faptul că Oreste, chiar dacă va fi pedepsit, a reuşit să-şi răzbune tatăl. Dar este vorba de o satisfacţie în limitele fricii şi ale milei, de o preţuire a omului în nimicnicia sa, nu de o slăvire a acestuia, cum se încearcă uneori în tragediile moderne.

Uimirea sau *minunarea* (*thaumaston*) spectatorului era legată de elementele structurale ale tragediei, de modul în care era alcătuit subiectul (prin prelucrarea mitului) şi de gândirea acţiunii sau desfăşurarea ei logică. Căci totul trebuia să apară cât mai natural, chiar şi accidentele, cum zice Aristotel, să pară firesti. Din această cauză, la greci apare nu numai situaţia, stranie pentru dramaturgii moderni, că sunt dramatizate mituri arhicunoscute şi că spectatorului i se spune de la început tot ce va urma, dar şi aceea că poeţii tragici reluau *aceleaşi* mituri, folosind, fără nici o ezitare, pentru tragediile lor, exact titlurile utilizate de predecesori sau contemporani. În plus, se pare că la concursuri tocmai această uimire a spectatorilor era cea care atârna mai mult în balanţă, ea marcând nota de originalitate a tragediei.

În fine, *plăcerea* (*hedone*) era sentimentul general de trăire estetică a spectacolului, de desfătare, la care concurau toţi factorii artistici şi toate mecanismele, atât de complexe, ale tragediei antice. Dar această plăcere trebuie concepută în strânsă legătură cu celelalte patru sentimente, cărora, în fond, li se adaugă. Plăcerea estetică, mai mult decât celelalte, se datoreşte factorilor netextuali ai tragediei: ambianţei, decorului, muzicii, dansului, actorilor, vocilor.

Acestea sunt cele cinci componente ale *catharsis*-ului tragic: (1) frica; (2) mila; (3) dragostea pentru om; (4) minunarea şi

(5) plăcerea. Ele alcătuiesc, în unitatea lor, *tragicul* în accepţie antică. Tragicul acesta nu face parte din ceea ce se numeşte „tragedie", ci este un *rezultat* al acesteia. Tragedia este arta care *produce* tragicul, şi îl produce nu în sine, ci în mintea şi simţămintele spectatorului. Nu există tragedii antice scrise, acestea nu sunt decât *textele* unor tragedii, şi, întrucât sunt „tragedii antice", ele nu mai reprezintă pentru noi nimic tragic. Căci tragicul nu subzistă în ele, ci în mintea spectatorilor. Dar spectatorii antici au pierit demult şi pentru totdeauna.

Studiul tragediei antice, din toate perspectivele, deci şi din cea filosofică, este important nu pentru reînvierea ei sau reîntoarcerea la ea, ci pentru o mai bună înţelegere a tragediei moderne şi a semnificaţiei, în genere, a tragicului. În cadrul unei interpretări filosofice se face abstracţie de „gradaţiile" tragicului, de faptul că tragediile antice erau într-o mai mică sau mai mare măsură tragice. Pentru antici, însă, lucrul acesta era de mare importanţă. Dovada o constituie faptul că reprezentările tragediilor nu se făceau decât în cadrul unui *concurs*, situaţie care, de asemenea, nu se mai petrece în zilele noastre. Faptul că tragedia se reprezenta o singură dată era, firesc, stimulativ pentru poeţii tragici, care au scris un număr impresionant de tragedii. Dintre acestea, majoritatea nu s-au jucat niciodată, iar dintre cele care s-au jucat, numai câte patru din douăsprezece au fost premiate. Aceasta înseamnă că multe dintre ele nu numai că nu erau tragedii de valoare, dar nu erau nici măcar tragedii, ci pur şi simplu texte numite astfel. Căci ce fel de tragedie poate fi aceea care n-a produs niciodată şi nici nu va produce efecte tragice? Din această cauză, este necesară o reconsiderare a întregului proces de producere a tragicului, din care să facă parte *catharsis*-ul tragic, deci un proces care să cuprindă nu numai o cauză virtuală, care ar putea sau nu să producă efectul scontat, ci şi una care îl produce efectiv.

Declanşarea procesului de producere a tragicului o constituie *opoziţia* a două forţe, dintre care *una* o reprezintă pe cea a existenţei autentice, eterne, imuabile, necesare şi universale – forţa divină absolută a destinului –, iar *a doua*, pe cea a negativului ei, a existenţei părelnice, pieritoare, schimbătoare, întâmplătoare şi individuale – forţa umană relativă a insului. Opoziţia aceasta era una de ordinul *existenţei*, nu al *fiinţei* în accepţie hegeliană. Forţele acestea se *opun*, nu se *contrazic*, fiecare reprezintă *negativul*, nu *negaţia* celeilalte. Din această cauză, una, şi anume cea absolută, este dominantă, determinantă. Dar ea nu poate acţiona decât prin negativul ei, contopindu-se, identificându-se cu acesta. Este ceva asemănător cu unitatea şi lupta contrariilor, din care nu se naşte însă nimic nou, de genul devenirii lui Hegel, ci, dimpotrivă, piere ceva, dispare, sau este înfrânt şi pedepsit. Iar acest „ceva" este forţa umană – una din

componentele opoziţiei, cea fragilă, cea plăpândă. Pieirea acesteia declanşează tragicul prin suita efectelor sale purificatoare. Mecanismul dialectic, opoziţional al producerii tragicului este deci *pentadic* şi presupune: (1) forţa divină; (2) forţa umană; (3) unitatea şi lupta acestora; (4) pieirea forţei umane şi (5) producerea tragicului.

Mecanismul acesta dialectic nu funcţionează însă decât în cadrul tragediei antice propriu-zise, unde forţa divină are caracter existenţial şi atribute absolute, pe care i le conferă numai mitul, şi care poate să producă *frica*. Forţa umană, năpăstuită, creează *milă* fără a produce revoltă, iar unitatea şi lupta acestor forţe devine spectacol dramatic care satisface *dragostea pentru om*. Dar un spectacol astfel alcătuit, încât să *uimească* prin verosimilul acţiunii, iar prin totalitatea mijloacelor artistice puse în joc să determine naşterea celei mai elevate *plăceri estetice*. Toate acestea, firește, în mintea spectatorilor antici, care trebuie să fie, neapărat, elini.

Cu alte cuvinte, mecanismul dialectic al tragediei antice nu funcţionează decât atunci când sunt angrenate toate mecanismele sale pentadice într-o perfectă armonie. Orice defecţiune a unui pentamer, a uneia dintre cele cinci părţi ale mecanismelor angrenate, întrerupe procesul de creaţie a tragicului în accepţia de *catharsis*. Or, astăzi nu s-a mai păstrat din tragedia antică decât un singur pentamer – textul scris. Amprenta unei fiinţe străine, necunoscute nouă. Pe baza acestei urme putem imagina mulaje şi chiar secvenţe animate, plăcute, poate, la vedere, dar viaţa tragediei antice, cu măreţia ei trecută, nu mai revine niciodată.

8. Pentamorfoza dramelor pasionale la Shakespeare

În perioada numită elisabetană, a Renaşterii engleze, s-a petrecut un fenomen curios la prima vedere: o dezvoltare impetuoasă a interesului *pentru teatru*. La Londra, cel puţin, se făcea teatru pretutindeni. Curtea regală îşi serba evenimentele festive cu mari reprezentări teatrale; în cercurile aristocratice nu exista petrecere fără teatru. Orice nobil care se respecta avea, printre servitorii săi, şi câţiva actori. Patronarea unei trupe de actori începuse să devină o chestiune de blazon. În şcoli şi universităţi se juca teatru. În zilele de sărbătoare sau la bâlciuri, dar şi pe maidane sau la răscruci, spre seară, actorii ambulanţi îşi încercau talentul pe scene improvizate. Curţile hanurilor deveneau aproape zilnic „săli" de spectacol. Dar existau şi teatre propriu-zise, cu localuri speciale şi actori profesionişti. În jurul anului 1600, la Londra funcţionau douăzeci de asemenea teatre, ceea ce înseamnă foarte mult.

Clădirea unui teatru englez elisabetan era, în fond, o imitaţie a unei curţi de han, la început chiar neacoperită şi construită din scânduri. Ceva care nu putea să aducă nici pe departe cu teatrul antic grecesc, despre existenţa căruia englezii din acea perioadă nici nu auziseră încă. Dar mişcarea lor teatrală era, evident, nu numai de altă factură, ci şi de o mult mai mare amploare.

Au fost câteva condiţii specifice Angliei din acea vreme care au determinat această situaţie, importantă fiind aici şi tradiţia. Domnea un fel de anarhie politică şi religioasă, cu atât de multe schimbări radicale, nelegitime, încât regalitatea şi Biserica pierduseră controlul spiritual asupra maselor, care erau lăsate să trăncănească vrute şi nevrute pe unde apucau. Teatrul era exact ceea ce le trebuia tuturor, spre a se imita unii pe alţii, spre a pune în discuţie, a proslăvi sau a ironiza însăşi epoca în care trăiau, încărcată de crime, corupţie, farse şi minciuni, dar şi de reversul acestora, de curaj, demnitate, seriozitate şi adevăr, chiar dacă acestea din urmă erau mai mult conceptibile decât realizabile. Este epoca în care se nasc umorul şi ironia englezului, care vor deveni trăsăturile sale de caracter. Aceasta

nu înseamnă, firește, că erau tolerate abuzurile. Împotriva actorilor se luau adesea măsuri drastice și exista deja, instituită, un fel de cenzură a repertoriilor.

Cert este faptul că teatrul ajunsese o îndeletnicire rentabilă și începuse să atragă în sfera sa spiritele întreprinzătoare ale vremii. Shakespeare a fost contemporan cu mulți poeți de valoare care și-au încercat talentul în acest domeniu.

În afara influenței, de tip renascentist, a dramaturgiei romane, în special a lui Plaut și Seneca, teatrul englez a continuat tradiția așa-numitelor *moralități* medievale. Acestea erau reprezentări dramatice în care figurau ca personaje entități abstracte de ordin mai mult sau mai puțin moral: Binele, Răul, Dreptatea, Supunerea, Mila ș.a. Cu timpul, însă, ele au început să fie înlocuite cu personaje bune, rele, drepte etc., pe de o parte, iar pe de alta, s-au extins și la alte entități, de natură mai mult psihică și sentimentală, ca: Dorința-Studioasă, Pofta-Senzuală, Ignoranța, Prostia, Naivitatea, Lenea.

Spre deosebire de teatrul antic grecesc, în care alături de textul dramatic și jocul actorilor apăreau obligatoriu: muzica instrumentală, muzica vocală și dansul, teatrul englez se reduce la primele două. Nu trebuie uitat faptul că textul dramatic era scris în versuri.

Dacă tragedia antică este pierdută pentru noi, datorită faptului că textele care ne-au rămas nu alcătuiesc decât *una* dintre componentele spectacolului, interpretabilă și aceasta, în zilele noastre, într-un mod foarte diferit de cel original, tragedia engleză din epoca elisabetană, și în special tragediile lui Shakespeare, numite uneori și *drame pasionale*, nu numai că pot fi reprezentate fidel, ci, mai ales prin intermediul cinematografiei, chiar mult mai adecvat decât în epoca în care au fost create. Numeroasele schimbări scenice din piesele lui Shakespeare erau posibile, pe vremea lui, datorită faptului că, practic, decorul era foarte sumar. Trecerea de la o scenă la alta, fără pauze și cu decor adecvat, nu se poate face decât în spectacolul filmat. Dar textele tragediilor lui Shakespeare pot fi gustate și fără spectacol teatral, prin simplă lectură. Mai mult, spre deosebire de tragediile antice, legate de mituri și de credințe specifice, eline, tragediile lui Shakespeare au aceeași valoare *oriunde* și pentru *oricine*, fiind jucate cu același succes astăzi ca și în urmă cu patru secole. Acesta este și motivul pentru care marele dramaturg își poate plasa acțiunile în zone geografice cu totul diferite. Nefiind legate nici de timp, ele se pot petrece *oricând*, din antichitate până în timpurile moderne. Se poate presupune că ele ar fi putut fi înțelese și, respectiv, apreciate chiar și de către spectatorii antici.

Forța activă care punea în mișcare angrenajul complex al tragediei antice o constituia destinul. Personajele umane nu erau decât pionii, mutați de o mână nevăzută, în poziții știute dinainte. Ele nu puteau decât, cel mult, să fie de acord sau nu cu ceea ce le-a fost hărăzit. Cu

ceea ce trebuia să se întâmple aşa şi *numai* aşa. Aceasta este cauza pentru care Aristotel considera *caracterele* personajelor ca lipsite de importanţă. În teatrul englez, continuator al moralităţilor medievale, în care nu se mai înfruntă Binele şi Răul ca atare, ci personajele bune cu cele rele, apare pentru prima dată posibilitatea renunţării la *mască*, atât în tragedie, cât şi în comedie. Fără mască, un personaj nu mai trebuie să fie numai bun sau numai rău, numai vesel sau numai trist, ci poate să se comporte ca un om real, *în funcţie de împrejurări*, pe de o parte, şi *în funcţie de propriul său caracter*, pe de alta.

La Shakespeare întâlnim ambele situaţii, cu prioritatea fie a împrejurărilor, fie a caracterelor, dar şi situaţii care presupun îmbinarea lor. Uneori se face o împărţire a pieselor sale chiar după aceste criterii, în: drame istorice, drame pasionale şi comedii. În dramele istorice (este vorba în special de istoria Angliei), personajele nu se pot desfăşura în voie, ci trebuie să-şi muleze comportamentul după tiparele tradiţionale ale unor împrejurări rigide, pe care autorul nu le mai poate transforma fără să încalce adevărul istoric. În dramele pasionale, personajele sunt cele care determină acţiunea. Ele creează împrejurări pe măsura propriilor lor caractere. În comedii se urmăresc tocmai nepotrivirile dintre împrejurări şi caractere; nepotriviri, opoziţii şi contradicţii care dau naştere situaţiilor comice.

1. Structura pentadică a spectacolului dramatic

Împrejurările în care sunt puse să acţioneze personajele în teatrul modern, nu numai englez, ci şi francez şi german, sunt cele care alcătuiesc *structura spectacolului dramatic*, care, spre deosebire de cel antic, coincide cu structura textului. Or, aceasta, atât în tragedia, cât şi în comedia modernă, era întotdeauna *pentadică*. Walter Jacobi susţine că este vorba de influenţa lui Plaut, care ar fi fost imitat cu precădere în teatrul englez, înainte şi chiar în vremea lui Shakespeare. Udall, Sevenson şi Lyly (care a suferit şi influenţe italiene) au adoptat principiul împărţirii organice a textului dramatic (a fabulei) în cinci părţi. Dar maniera aceasta era deja teoretizată de Jean de la Taille (*L'art de la tragédie*, 1572), care, urmându-l pe Scaliger, proclamase ca indiscutabilă împărţirea oricărei piese teatrale în *cinci părţi*. Manieră respectată ulterior cu stricteţe în teatrul francez (Corneille, Molière, Racine) şi german (Schiller, Goethe). În acest sens, se poate conchide că Shakespeare nu a fost numai un adept al structurii pentadice a spectacolului dramatic, ci, în măsura în care era anterior epocilor de glorie ale teatrului francez şi german, fiind adesea invocat şi chiar imitat în teatrul european continental, a fost şi cel care a impus, prin prestigiul său şi valoarea inegalabilă a pieselor sale, împărţirea canonică a textului dramatic în cinci părţi.

Uneori se consideră că părţile dramei, care şi-au dobândit denumiri speciale, nu coincid cu cele ale comediei. Structura pentadică a comediei la Shakespeare ar fi, după Walter Jacobi, următoarea: (1) intriga, (2) desfăşurarea, (3) conflictul, (4) soluţionarea conflictului şi (5) recunoaşterea sau victoria; iar structura dramei, după Gustav Freytag, cuprinde următoarele părţi: (1) introducerea, (2) intensificarea, ridicarea sau progresul, (3) punctul culminant, (4) slăbirea, căderea sau regresul şi (5) catastrofa. Există şi alte încercări asemănătoare de structurare pentadică a dramei cu referinţă directă la Shakespeare, ca cea oferită de A.C. Bradley: (1) situaţia preconflictuală, (2) înfiripareа şi dezvoltarea conflictului, (3) criza, (4) declinul şi (5) catastrofa. Este uşor de observat, chiar prin simplă comparaţie terminologică, faptul că structurile pentadice ar putea fi unificate pe un plan de generalitate superior. Conflictul din partea a III-a a comediei, de exemplu, este în mod evident punctul culminant al piesei, ca şi în cazul dramei, iar victoria şi catastrofa, deşi au semnificaţii opuse, se referă la încheierea unei acţiuni conflictuale ş.a.m.d. Aici ne interesează însă numai structura pentadică a dramei pasionale.

Cele mai reprezentative drame pasionale ale autorului englez sunt următoarele cinci piese: *Hamlet, Romeo şi Julieta, Othello, Macbeth* şi *Richard al III-lea*. Primele două sunt tragedii autentice, următoarele două – drame pasionale propriu-zise, iar ultima – o dramă pasională istorică. Elementele pasionale apar şi în alte piese, ca *Regele Lear* şi *Antoniu şi Cleopatra*, dar fără să fie predominante. Structura pentadică a spectacolului dramatic poate fi ilustrată pe orice piesă a lui Shakespeare, dar, în contextul discuţiei de faţă, ne vom referi numai la cele cinci piese care au semnificaţii pasionale recunoscute unanim.

Partea introductivă a dramelor moderne, susţine Freytag, nu mai are semnificaţia prologului din tragedia antică, ci este integrată organic în construcţia piesei. Din această cauză, prologurile care apar sporadic la începutul unor drame ale lui Shakespeare, fiind uneori dublate şi de epiloguri (ca în *Henric al V-lea*), dar alteori nu (ca în *Romeo şi Julieta*), nu trebuie considerate ca alcătuind introducerea, ci fie ca făcând doar parte din aceasta, fie ca alcătuind un rezumat general al întregii piese. De altfel, tot în *Romeo şi Julieta*, mai apare un prolog la actul al II-lea.

Menirea introducerii este: (1) aceea de a ne *prezenta* personajul principal, respectiv personajele principale, sau personajul care va determina declanşarea acţiunii. Prezentarea se face: (2) într-un *anumit cadru* (geografic, istoric, social etc.), cu (3) o *anumită atmosferă şi coloratură*, care poate să preceadă prezentarea personajului, şi (4) în *anumite împrejurări* care prilejuiesc acţiunea. În cadrul dramelor pasionale, introducerea trebuie să cuprindă şi ceea ce G. Freytag

numeşte *momentul stimulativ* (5), respectiv momentul în care se naşte în sufletul eroului sentimentul sau dorinţa care îl va îndemna la acţiune. Dacă sentimentul acesta nu este destul de puternic, sunt introduse forţe exterioare care să-l întărească.

Introducerile dramelor pasionale ale lui Shakespeare cuprind, în genere, toate aceste cinci elemente, dar, în funcţie de specificul fiecărei drame, unele dintre ele devin prioritare, acordându-li-se fie un spaţiu mai întins, fie un loc privilegiat (la începutul, în centrul sau la sfârşitul introducerii).

În *Richard al III-lea* se începe direct (scena 1) cu prezentarea personajului principal, care se autodescrie şi îşi expune intenţiile, oferind şi câteva date asupra cadrului istoric. Urmează apoi o ilustrare a modului în care acesta înţelege să acţioneze (faţă de fratele său Clarence) şi momentul stimulativ, oferit de Lady Anne, care îl face pe erou să crească în propriii săi ochi (scena 2). Scena 3 este consacrată în întregime împrejurărilor (uneltiri, minciuni, nedreptăţi, trădări şi crime) care vor favoriza acţiunea eroului principal. În ultima scenă din actul I se porneşte la acţiune: ucigaşii duc la îndeplinire prima crimă ordonată de eroul principal. În această piesă se acordă mai puţină importanţă atmosferei şi coloraturii.

În *Romeo şi Julieta* se începe cu cadrul geografic („În falnica Veronă...") şi împrejurările (duşmănia celor două familii) descrise în *Prolog*. Scena 1 este o ilustrare a prologului, cu o oarecare tentă de atmosferă şi coloratură (ziua în amiaza mare, piaţă publică, ceartă, zăngănit de spade) şi prezentarea eroului principal. În scena 2 apare tânărul Paris (candidatul la mâna Julietei), iar în scena 3, Julieta. Scena 4 pregăteşte intrarea în acţiune, iar a cincea prilejuieşte întâlnirea eroilor principali şi înfiripărea iubirii.

Hamlet începe cu scena stafiei, creând o atmosferă de groază şi mister, în coloritul sumbru al nopţii (întuneric, frig, ceaţă). În aceeaşi scenă de început e trasat cadrul geografic şi istoric. În scena 2 sunt introduse personajele principale şi împrejurările (moartea stranie a regelui, recăsătorirea grabnică a reginei cu fratele regelui, suspiciunea lui Hamlet). În scena 3 apar Polonius, Laert şi Ofelia, care vor interveni în acţiune. Scena 4 pregăteşte întâlnirea lui Hamlet cu stafia, întâlnire care (în scena 5) marchează momentul stimulativ, întărit prin intervenţia unei forţe supranaturale.

În *Othello*, acţiunea eroului principal este declanşată, stimulată şi condusă de un alt erou (Iago), care este prezentat în prima scenă, o dată cu cadrul geografic şi istoric (Veneţia, Cipru, lupte cu turcii) şi împrejurările care îl determină să acţioneze (promovarea de către Othello, în postul de locotenent, pe care considera că-l merită el, a lui Cassio). În scena 2 apare Othello, iar în scena 3, Desdemona. În finalul actului I, Iago este pregătit pentru declanşarea acţiunii

(„Eu am un plan. L-am zămislit. E gata!"). Aici se insistă mai puţin pe atmosferă şi coloratură, care vor avea însă un rol esenţial în *Macbeth*. Scena 1: loc pustiu, tunete, fulgere, pâclă, trei vrăjitoare care prevestesc lucruri sumbre. În scena 2 este prezentat cadrul geografic şi istoric (tabără militară, lupte, promovarea lui Macbeth). Scena 3: câmp ars, plin de bălării, amurg, pământul înalţă aburi, cele trei vrăjitoare prevestesc promovarea şi apoi ridicarea lui Macbeth ca rege. În scena 4 sunt pregătite împrejurările care vor prilejui acţiunea lui Macbeth. Acesta nu este însă hotărât, ezită. Va fi necesară o scenă (5) în care Lady Macbeth va juca rolul stimulativ. Scena 6 oferă împrejurările favorabile acţiunii (vizita regelui la castelul lui Macbeth), iar în scena 8 eroul principal se decide pentru acţiune („Sunt hotărât şi tind din răsputeri/ spre fapta cea cumplită...").

Se poate conchide, fără nici o rezervă, că Shakespeare respectă cu stricteţe structura pentadică a introducerii, dar că acest lucru nu este tocmai simplu de observat. În orice caz, numărul scenelor din actul I nu are legătură directă cu structura introducerii. În *Romeo şi Julieta* şi *Hamlet*, actul I are câte cinci scene, dar acestea nu corespund părţilor introducerii. În *Macbeth*, actul I are opt scene, deci mai multe decât pentamerii structurali, în timp ce în *Richard al III-lea* are numai patru scene, iar în *Othello*, doar trei. Cauza o constituie accentul pe care autorul îl pune pe anumiţi pentameri, în funcţie de specificul acţiunii. O scenă poate să cuprindă mai multe părţi ale introducerii, iar o anumită parte – să fie prezentată în mai multe scene, dintre care unele o pregătesc.

Partea a II-a a dramei, numită a *intensificării*, a *ridicării* sau *urcării*, este imaginată de Freytag în *trepte*, care ar corespunde scenelor din actul II. Utilizarea termenilor cu semnificaţii spaţiale: ridicare, urcare, trepte se datoreşte unei imagini piramidale a structurii în discuţie, care trebuie să atingă un punct culminant (vârful piramidei), după care ar urma coborârea şi catastrofa. Imaginea nu este adecvată decât pentru acele drame în care eroul principal aspiră la funcţii, titluri etc., ceea ce nu se petrece întotdeauna. În realitate, este vorba de pornirea propriu-zisă şi de intensificarea acţiunii, „treptele" fiind faze ale acestei intensificări.

A.C. Bradley consideră, la rândul său, că partea a II-a a dramei cuprinde înfiriparea şi dezvoltarea conflictului, acţiunea dramatică presupunând confruntarea a două forţe, care înaintează şi se retrag, respectiv acţionează sau suportă consecinţele acţiunii.

Ambele interpretări sunt corecte, dar nu pentru aceleaşi piese. Din cele cinci drame pasionale, *Romeo şi Julieta*, *Othello* şi *Macbeth* corespund primei interpretări, în actul II nefiind vorba încă de confruntarea unor forţe adverse, ceea ce se petrece însă, în mod evident, în *Hamlet* şi *Richard al III-lea*.

În *Romeo şi Julieta*, actul II debutează (scena 1) cu pătrunderea riscantă a lui Romeo, mânat de pasiune, în grădina Capuleţilor. În scena 2 are loc discuţia cu Julieta şi promisiunea căsătoriei. În scena 3, Romeo se destăinuie preotului Lorenzo. Este planificată căsătoria (în scena 4), ceea ce stârneşte entuziasmul Julietei (în scena 5), şi apoi înfăptuită (în scena 6). Asistăm aici la cinci „trepte" de intensificare atât ale sentimentelor celor doi îndrăgostiţi, cât şi ale realizării acestora din perspective matrimoniale: de la simpla intenţie a lui Romeo (1) la acordul Julietei şi promisiunea căsătoriei (2), la acţiunea lui Romeo în acest sens (3), planificarea (4) şi realizarea ei (5). Structurii pentadice a părţii a II-a îi corespund şase scene, datorită faptului că una dintre acestea (a V-a) este dedicată în exclusivitate Julietei.

În *Othello*, partea a II-a, sunt expuse „treptele" înfiripării planului expus de Iago în ultima scenă a părţii precedente. Este vorba de trei scene. Bine conturate şi însoţite de monologuri ale lui Iago sunt însă numai două, prima şi ultima. În scena intermediară apare doar un crainic şi anunţă nunta lui Othello. În prima, însă, Iago observă posibilitatea de a înscena o idilă între Cassio, prietenul lui Othello, şi Desdemona. În ultima scenă, reuşeşte compromiterea lui Cassio şi determinarea acestuia de a-i cere ajutor Desdemonei, ceea ce, în mintea lui Iago, este suficient pentru a trezi gelozia lui Othello, căci Desdemona, bună la suflet, va interveni, în mod firesc, pentru Cassio.

Structura părţii a doua din *Othello* nu este pentadică, ci binară. Ea dovedeşte că partea a II-a a unei drame în genere, cum observase G. Freytag, cu referinţă la *Iulius Caesar*, nu necesită o desfăşurare completă decât atunci când acţiunea este înfăptuită de către eroul principal, fără existenţa unor condiţii prealabile. În alte situaţii, este suficientă folosirea premiselor existente, intensificarea reducându-se la utilizarea judicioasă a acestora, sau numai la conştientizarea lor.

În *Macbeth*, eroului principal îi sunt oferite toate condiţiile acţiunii. Nu mai există nici o piedică. În scena 2, Lady Macbeth e la un pas de a prelua ea acţiunea („... Îl ucideam chiar eu/ – va spune – De n-ar fi semănat în somn cu tata"). Dar Macbeth meditează, prevăzând consecinţele nefaste ale acţiunii (scena 1), iar după faptă (scena 2), înspăimântat, regretă. Abia în scena 3 devine conştient de avantajele situaţiei, ca în scena 4 să se proclame rege. Se fac vădite aici trei „trepte" ale intensificării acţiunii: (1) ezitarea, (2) înfăptuirea cu sprijinul moral al soţiei şi (3) acţiunea conştientă, independentă.

În *Hamlet* şi *Richard al III-lea* personajele principale au de înfruntat acţiuni contrare. În *Hamlet*, deşi actul II are numai două scene, iar în prima nici măcar nu este vorba de eroul principal (ci numai de caracterizarea lui Polonius), aşa cum observă A.C. Bradley, prinţul obţine un prim succes prin simularea nebuniei (este crezut de Polonius). Regele însă nu-l crede şi, apelând la doi amici ai prinţului,

îl face pe acesta să se retragă, suspicios. Cele două forţe sunt în echilibru. Lui Hamlet însă i se iveşte prilejul neaşteptat de înscenare a unui spectacol prin care intenţionează să-l verifice pe rege, la fel cum acesta voia să-l verifice prin cei doi amici. „Atacurile" sunt concretizate, într-adevăr, prin „înaintări" şi „retrageri" ale forţelor opuse, numărul lor neavând aici nici o semnificaţie specială.

La fel se petrec lucrurile şi în *Richard al III-lea*. În scena 1, regele îi împacă pe adversarii lui Richard, care, împreună, ar putea să-i opună rezistenţă. Acesta mimează şi el împăcarea, bătând în retragere. Moartea regelui (scena 2) este în favoarea lui Richard, dar hotărârea de a fi ales rege descendentul legal îi este defavorabilă. În scena 3, cetăţenii înspăimântaţi bănuiesc dezastrul confruntării celor două forţe. În ultima scenă, Richard începe să aibă câştig de cauză trimiţând la închisoare o parte din adversari. Deci: (1) înaintarea forţei adverse, (2) retragerea lui Richard, (3) înaintarea lui Richard şi înaintarea forţelor adverse, (4) echilibrul forţelor şi (5) avantajul lui Richard. Ultimul pas pregăteşte ceea ce Bradley numeşte „criza".

Deşi partea a II-a a spectacolului dramatic are evidente aspecte pentadice, ele nu apar la fel de bine conturate în toate piesele analizate şi nu pot fi nominalizate ca atare, nici în accepţia de „trepte" ale intensificării acţiunii, şi nici în aceea de confruntări ale forţelor, numărul acestora putând fi variabil. Cert este însă faptul că, indiferent de numărul lor, scenele părţii a II-a intensifică acţiunea, pregătind astfel „punctul ei culminant". Că acest „punct" nici n-ar avea semnificaţia respectivă fără o pregătire prealabilă.

Denumirea de „punct culminant" sau „criză" nu este potrivită pentru întreaga parte a III-a a unei drame pasionale, care cuprinde mai multe scene. Numai una dintre acestea, consideră Freytag, constituie acest punct, celelalte îl pregătesc în continuare sau îl completează. El trebuie să fie consecinţa, efectul luptei crescânde, al înfruntării, al străduinţelor depuse. Ca formă, trebuie să conţină întreaga strălucire a poeziei şi toată forţa dramatică a spectacolului. Este momentul în care personajul principal preia întreaga acţiune, îşi asumă toată răspunderea şi toate riscurile. Este momentul în care forţa adversă intervine direct şi este parţial anihilată sau pusă la încercare, în orice caz, stimulată să acţioneze contra eroului principal.

În *Macbeth*, după G. Freytag, scena 4, a banchetului, conţine punctul culminant, în care eroul, într-o stare psihopatică evidentă, însoţită de halucinaţii, prefigurează o dezlănţuire violentă a acţiunii („Va curge sânge. Sângele vrea sânge"). Punctul culminant, care conţine şi o adevărată „criză" a eroului, e precedat de plănuirea uciderii lui Banquo (în scena 1), de o nouă intervenţie a soţiei, care îl sprijină (în scena 2), de preluarea acţiunii de către Macbeth şi de uciderea lui Banquo (în scena 3). După scena punctului culminant,

reapar vrăjitoarele (în scena 5), care nu-i mai sunt favorabile eroului principal, iar adversarii acestuia îşi grupează forţele la curtea regelui Eduard al Angliei (scena 6). Macbeth însuşi caracterizează situaţia de criză a întregii părţi a III-a prin cuvintele: „Crestat-am şarpele, nu l-am ucis./ Se va-nchega şi iar va fi ce-a fost...".

În *Hamlet*, punctul culminant (scena 4), care cuprinde discuţia lui Hamlet cu regina, uciderea lui Polonius şi starea halucinantă a eroului principal, este precedat de trei scene, în care, alături de celebrele monologuri care ilustrează nehotărârea eroului, apar cele două forţe, care „înaintează" şi se „retrag" ca şi în partea a II-a. În scena 1, regele pare în avantaj, planificând îndepărtarea eroului; în scena 2, triumfă Hamlet, care încearcă un experiment cu o grupă de actori, reuşind să-l demaşte pe regele asasin. În scena 3, eroul are prilejul de a-l ucide pe vinovat, dar renunţă în ultima clipă. Moartea lui Polonius din ultima scenă reprezintă, ca şi în *Macbeth*, doar „crestarea şarpelui".

În *Richard al III-lea*, partea a III-a are şapte scene, în care se succed „înaintări" şi „retrageri" ale forţelor adverse, până la scena finală, în care Richard joacă cel mai perfid rol, prefăcându-se din criminal sângeros în om cucernic, care-şi petrece timpul în rugăciuni şi care acceptă cu greu să devină rege. Scena corespunde în cea mai mare măsură accepţiei de „punct culminant" şi nu conţine elemente explicite care să semnifice vreo „criză".

O situaţie cu totul contrară apare în *Othello*, unde scena 3, deosebit de întinsă, descrie criza de gelozie a eroului principal, şi, totodată, situaţia critică a lui Iago, căruia i se cere o dovadă („Dovada, însă făr' de clenci.../ Sau vai de viaţa ta!"). Situaţia de criză este pregătită (în scena 1) de îndrumarea greşită a lui Cassio despre Desdemona şi de solicitarea lui Othello (în scena 2) spre îndeletniciri în afara câmpului de acţiune al lui Iago, şi este urmată (în scena 4) de intrarea în acţiune a lui Othello, care se dezlănţuie în chip violent, fără să mai intervină Iago. Asumându-şi, deci, toată răspunderea.

În *Romeo şi Julieta*, punctul culminant al părţii a III-a apare în ultima scenă (5), prin despărţirea pe balcon a celor doi îndrăgostiţi, cântată de către autor în versuri strălucitoare, şi perspectiva iminentă a căsătoriei nedorite dintre Julieta şi Paris. Deci, pe de o parte, punct culminant al iubirii, pe de alta, situaţie acută de criză. Cele patru scene precedente pregătesc ambele aspecte ale acţiunii finale: scena 1 (uciderea lui Tybalt şi condamnarea lui Romeo la surghiun); scena 2 (disperarea Julietei); scena 3 (starea de criză a lui Romeo); scena 4 (fixarea căsătoriei cu Paris). Acestea sunt cele patru încercări la care este supusă trăinicia iubirii şi pe care cei doi îndrăgostiţi le trec cu bine. Legătura lor, în ciuda frumuseţii sale şi a intensificării maxime la care ajunge, se petrece pe fundalul unei disperări profunde, care prefigurează deja evenimente triste.

Partea a III-a a dramelor pasionale conţine, într-adevăr, o scenă de mare intensitate, un punct culminant al acţiunii şi un moment de criză, de cumpănă. Se poate vorbi aici de un echilibru, dar şi de o prevestire, de un presentiment al unei viitoare desfăşurări nefavorabile a evenimentelor. Interesul spectatorului este maxim. Nici una dintre piese n-ar putea să se termine însă aici, deşi, în mod paradoxal, toţi eroii au obţinut ceea ce îşi doreau: Macbeth şi-a ucis martorul intenţiilor sale criminale, Hamlet s-a convins de vinovăţia regelui, Richard a dobândit tronul, Iago l-a făcut gelos pe Othello, iar Romeo şi Julieta au gustat plăcerea iubirii. Dacă partea a III-a a acestor piese n-ar fi conţinut decât un punct culminant, ele se puteau termina aici, fiind simple drame, în accepţie obişnuită. G. Freytag afirmă, nejustificat şi fără referinţe la Shakespeare, că partea punctului culminant ar conţine şi *momentul tragic*. Deci, dacă piesele s-ar reduce la primele trei părţi, ar putea fi considerate chiar tragedii. Dar, atunci, ce rost ar mai avea celelalte două părţi? Făcând abstracţie de faptul că toţi eroii ar trebui să fie mulţumiţi, ca şi spectatorii.

Susţinând că, o dată cu punctul culminant, acţiunea nu mai poate continua fără a fi din nou stimulată, G. Freytag vorbeşte, practic, de o a IV-a parte (a căderii) ca de o *nouă* acţiune, în care trebuie să intervină şi forţe noi. El va fi totuşi nevoit să recunoască faptul că, la Shakespeare, totul duce spre catastrofă, fără a mai fi necesare astfel de acţiuni. În realitate, nu „totul" duce spre catastrofă, ci numai acea componentă a părţii a III-a care ilustrează aspectul de „criză", despre care vorbea A.C. Bradley. În orice caz, partea a IV-a este întotdeauna prefigurată în cele anterioare, şi în special în ultima.

În *Macbeth*, partea a IV-a începe cu o nouă întâlnire a eroului cu vrăjitoarele (în scena 1), care însă îl aşteptau, pregătindu-se încă din actul precedent (în scena 5). Ce-i drept, prezicerile sunt de data aceasta nefavorabile eroului, ultima dintre ele prevăzându-i moartea. Direcţia lor este spre catastrofă, spre căderea eroului. Dar forţele care acţionează sunt aceleaşi, ca şi personajele. Actul IV mai conţine două scene de confruntare a forţelor: uciderea familiei lui Macduff (în scena 2) şi fuga acestuia în Anglia (în scena 3), de unde se pregăteşte atacul împotriva lui Macbeth.

Actul IV din *Hamlet* conţine şapte scene (cele mai multe ale piesei), în care sunt puse să acţioneze toate personajele, cu excepţia lui Hamlet, care este trimis din ţară. Acţiunile sunt în defavoarea acestuia. Uciderea lui Polonius îl îndreptăţeşte pe rege să ia hotărârea, cu acordul reginei, a îndepărtării lui Hamlet (în scena 1). Acesta mimează din nou nebunia (în scena 2) faţă de foştii lui camarazi şi faţă de rege (în scena 3), care a pregătit şi uciderea lui în Anglia. Întâlnirea cu armata norvegiană îi stimulează pentru moment gândul răzbunării (în scena 4), dar trebuie să părăsească ţara. Scena 5 este a Ofeliei,

bolnavă, şi a întoarcerii lui Laert spre a-şi răzbuna tatăl ucis. Hamlet, printr-o întâmplare, revine la ţărm (în scena 6). Regele pregăteşte cu Laert uciderea în duel a lui Hamlet, în timp ce Ofelia moare înecată (în scena 7). În ciuda complicaţiei crescânde a acţiunii, asistăm la o dublă „înaintare", atât a eroului principal spre ţelul răzbunării, cât şi a forţei adverse spre suprimarea eroului. Dar aceasta înseamnă că, spre deosebire de *Macbeth*, în care acţiunea eroului principal este în regres şi sensul ei este spre cădere, în *Hamlet* acţiunea progresează în actul IV, şi situaţia conflictuală, de criză se intensifică. În *Macbeth*, acţiunea din partea a II-a se ridică în „trepte" de intensificare a crizei, iar în partea a IV-a coboară prin slăbirea forţei eroului principal. În *Hamlet*, dimpotrivă, partea a II-a pune în joc forţele, antrenându-l pe erou într-o acţiune parţială, ca în partea a IV-a să urce în trepte spre intensificarea crizei. Ceea ce nu mai corespunde imaginii piramidale a lui G. Freytag. Aşa-numitul „punct culminant" din partea a III-a trebuie considerat mai degrabă punct de *echilibru* sau *central*, de la care acţiunea poate să coboare, dar şi să urce, fie pe planul confruntării forţelor exterioare, fie pe acela al crizei sufleteşti.

În *Richard al III-lea*, acţiunea din partea a IV-a urcă pe linia confruntării forţelor. În scena 1, eroul obţine acordul Annei pentru a-i fi soţie; în scena 2 plănuieşte uciderea descendenţilor legali la tron şi despărţirea lui de Anne, dar este părăsit de Buckingham, ceea ce semnifică o înaintare a forţei adverse. În continuare, Richard ucide descendenţii legali, îl închide pe fiul fratelui său Clarence şi o compromite pe fata acestuia, o ucide pe Anne şi plănuieşte căsătoria cu Lisabet, fiica fostei regine (scena 3). Are succes în continuare, pe linia noii căsătorii, iar Buckingham e învins şi prins (scena 4). Eroul ascende pe toate planurile. La sfârşitul scenei 4 este vestită însă debarcarea lui Richmond, adversarul eroului principal, iar în scena 5 se anunţă trădarea lui Stanley, ambele evenimente prevestind o viitoare confruntare directă a forţelor.

Şi în *Othello* acţiunea este în plină desfăşurare. Eroul cade însă în stări delirante şi atacuri epileptice, ceea ce reprezintă un regres pe linie sufletească şi comportamentală – o loveşte pe Desdemona (în scena 1). Iago are însă câştig de cauză, înscenând o convorbire cu Cassio, pe care eroul o interpretează eronat. În scena 2, Othello se îndreaptă vertiginos spre o stare psihotică, pe când Iago planifică uciderea lui Cassio. În ultima scenă, eroul îşi pregăteşte terenul pentru înfăptuirea crimei, în timp ce viitoarea victimă îi oferă ultimele dovezi de încredere şi devotament. Deci, într-un sens – decădere psihică a eroului, dar în altul – intensificarea crizei sufleteşti, a sentimentului de gelozie. Aceasta, concomitent cu progresul vizibil al lui Iago.

Actul IV din *Romeo şi Julieta* este al Julietei. El nu mai conţine trepte ale intensificării sentimentale, cum s-a petrecut în actul II, ci confruntări

de forţe. La început, înaintează Paris (în scena 1), care pregăteşte căsătoria, apoi părintele Lorenzo, care-i propune Julietei simularea morţii. Părinţii Julietei pregătesc nunta (în scena 2), dar Julieta bea licoarea ademenitoare (în scena 3). Tatăl Julietei animă pregătirile în timp ce soseşte Paris (în scena 4), dar se descoperă „moartea" Julietei (în scena 5). Acţiunea, de confruntare a forţelor, este evident progresivă şi apare favorabilă eroinei principale. Pe de altă parte, deşi personajele sunt aceleaşi ca în actul II, şi are loc, oarecum, o repetare a acestuia (la chilia părintelui Lorenzo), personajele pasive în actul II devin active, şi invers. Se petrece ceva asemănător cu situaţia din Othello: în actul II, Iago – activ, Othello – receptiv (în mod analog, Romeo şi Julieta); în actul IV, Othello – activ (asemenea Julietei); cu deosebirea că Julieta este mai mult decât receptivă în actul II, pe când Romeo lipseşte din actul IV, iar Othello este puţin receptiv în actul II, pe când Iago acţionează în continuare şi în actul IV.

În fine, ultima parte a dramelor pasionale (a cincea), numită, de regulă, *catastrofa*, este legată de sfârşitul dramatic al personajului principal şi al celorlalte personaje implicate direct în desfăşurarea evenimentelor. Din punct de vedere structural, spectacolul mai cuprinde în ultima scenă, a catastrofei, şi un fel de *epilog*, cu tentă moralizatoare sau evocativă, a cărui menire pare a fi aceea de a tempera, de a dilua imaginea violentă a sfârşitului.

În *Othello* şi *Hamlet* sunt suficiente câte două scene pentru a se ajunge la deznodământ. Ambii eroi sunt pregătiţi pentru a ucide şi hotărâţi încă din actul IV. Iago apucă să mai înfăptuiască o dublă fărădelege (în scena 1): îl ucide pe Rodrig şi-l răneşte pe Cassio. În ultima scenă, Othello îşi ucide soţia, află adevărul şi se sinucide. Iago, la rândul său, îşi ucide soţia, care a dezvăluit adevărul, fuge, e prins şi urmează a fi pedepsit. Hamlet se întoarce din călătorie şi, trecând prin cimitir, asistă la înmormântarea Ofeliei (în scena 1), având cu această ocazie o confruntare cu Laert. În scena 2, acceptă duelul cu Laert, fiind răniţi cu aceeaşi spadă otrăvită.

Penultima scenă din *Othello* pare inutilă. Iago săvârşise destule fărădelegi şi urma să-şi ucidă soţia în ultima scenă. El minte din nou şi joacă rolul omului cinstit, dar le făcuse şi pe acestea. În realitate, scena are un dublu interes, exprimat în câteva cuvinte de Othello, care nu participă la ea, dar se recunoaşte complice: acela de a fi implicat într-o tentativă de omor (al presupusului amant al Desdemonei) şi de a fi stimulat de gestul lui Iago („Tu, Iago brav.../ O lecţie-mi dai!...").

La fel pare şi penultima scenă (a cimitirului) din *Hamlet*. Prevestitoare de moarte şi nimicnicie, ea are totuşi menirea de a-i înfrăţi pe cei doi adversari, mai cu seamă pe Hamlet, şi de a-i uni totodată prin dragostea curată pe care o aveau pentru Ofelia.

În *Macbeth*, ultima parte are opt scene, fiind la fel de întinsă ca prima, pe care o şi aminteşte. Dar, dacă în prima totul contribuie la „urcarea" eroului, prin realizarea prezicerilor favorabile, în ultima el „coboară" vertiginos spre sfârşitul ursit. În scena 1 apare Lady Macbeth bolnavă, care nu-l mai poate ajuta. Este apoi părăsit de nobilii scoţieni (în scena 2). Se pregăteşte totuşi de luptă, deşi îngrijorat (în scena 3). Adversarii execută una din prezicerile nefavorabile (în scena 4). Moare Lady Macbeth (în scena 5). Începutul bătăliei (în scena 6), vitejia lui Macbeth, dar pierderea totuşi a luptei (în scena 7), fac să se întrezărească sfârşitul, realizarea ultimei preziceri (în scena 8).

Ultima parte din *Richard al III-lea* continuă confruntarea forţelor, cu „înaintarea" lui Richard prin execuţia lui Buckingham (în scena 1) şi „înaintarea" adversarului Richmond cu oaste mare (în scena 2). Are loc apoi o adevărată punere în balanţă, de către duhurile morţilor, a celor doi conducători. Balanţa se înclină nefavorabil în partea lui Richard, pecetluindu-i soarta (în scena 3) şi apoi sfârşitul (în scena 4).

În *Romeo şi Julieta*, totul se bazează pe jocul întâmplării. Putea să fie altfel, dar Romeo află de moartea Julietei înainte de a fi prevenit de părintele Lorenzo şi aleargă la Verona spre a se sinucide (scena 1). Lorenzo porneşte prea târziu spre cimitir (scena 2) şi ajunge după ce Romeo îl ucide pe Paris şi moare otrăvit, fără să mai poată opri sinuciderea Julietei (scena 3).

Făcând abstracţie de epilogurile moralizatoare, nu constatăm, pe linie structurală, decât asemănarea ultimelor părţi din *Othello* şi *Hamlet* (o scenă pregătitoare şi una finală). În celelalte, acţiunile au cursuri diferite. Explicabil, ca respectând o simetrie inversă faţă de prima parte, este cursul acţiunii din *Macbeth*, dar în celelalte două nu pot fi stabilite astfel de legături structurale.

2. Dinamica celor cinci acte ale dramelor pasionale

Faptul că toate dramele pasionale ale lui Shakespeare au cinci şi *numai* cinci acte, afirmă Gustav Freytag, nu mai necesită alte explicaţii în afara analizei părţilor componente ale spectacolului dramatic. Există pentru fiecare parte câte un act. Aceasta nu înseamnă însă că *întotdeauna* părţile coincid perfect cu actele (deşi în cadrul dramelor pasionale se petrece acest lucru) sau că anumite componente structurale ale unei părţi (de exemplu, ale părţii I) n-ar putea să mai apară în celelalte (ca cele de coloratură şi atmosferă, de exemplu). Interpretul german consideră fundamentală structura spectacolului, iar împărţirea pe acte, ca secundară. Din această cauză, cu referinţă, de data aceasta, la drame în genere, indiferent câte acte ar avea, el afirmă că acestea trebuie să aibă o structură *implicit* pentadică şi, respectiv, triadică.

Structura triadică a spectacolului dramatic este o concentrare a celei pentadice, operată, de regulă, numai la nivelul actelor. Cea mai simplă ar fi aceea în care actul I cuprinde primele două părţi, actul II, partea a treia, şi actul III, ultimele două părţi.

Pornind de la o remarcă a lui Aristotel din *Poetica*, după care orice întreg are un început, un mijloc şi un sfârşit, Hegel susţine că şi opera dramatică trebuie să aibă trei părţi şi, ca atare, trei acte. Ceea ce corespundea mai degrabă concepţiei sale triadice, decât realităţii artistice. El însuşi, de altfel, este nevoit să recunoască faptul că englezii, francezii şi germanii (mai puţin spaniolii) împart operele în cinci acte, actele din mijloc (respectiv II şi IV) având rolul de a expune diferitele atacuri şi reacţii, complicaţii şi lupte ale părţilor care se opun una alteia. Ceea ce corespunde numai interpretării ulterioare a lui Bradley. Dar oare dramatismul nu constă tocmai în aceste opoziţii şi lupte? Nu intervine oare tocmai în aceste acte celebra „muncă a negativului", despre care îi plăcea şi lui Hegel să vorbească?

Dar dramele nu sunt numai în cinci sau în trei acte, ci şi în două sau chiar într-un act. Însă aceasta nu înseamnă că opera respectivă are numai două părţi sau una singură. Ci, vorba lui Aristotel, are *cel puţin* un început, un mijloc şi un sfârşit. Iar istoria dramaturgiei europene constituie o dovadă clară a faptului că nu s-a pornit de la trei părţi şi, respectiv, acte, către cinci, ci invers.

Dacă este admisă distincţia dintre părţile spectacolului şi împărţirea operei dramatice în acte, atunci sunt excluse confuziile de acest gen, care, în orice caz, n-au cum să apară în legătură cu interpretarea dramelor lui Shakespeare. Dar tocmai distincţia dintre părţi şi acte ridică cel puţin două probleme: una în legătură cu semnificaţia actului ca atare, în sine, şi, respectiv, a fiecăruia dintre acte, independent de conţinutul său specific (din una sau alta dintre dramele în discuţie), şi alta, în legătură cu raportul *dintre* aceste acte.

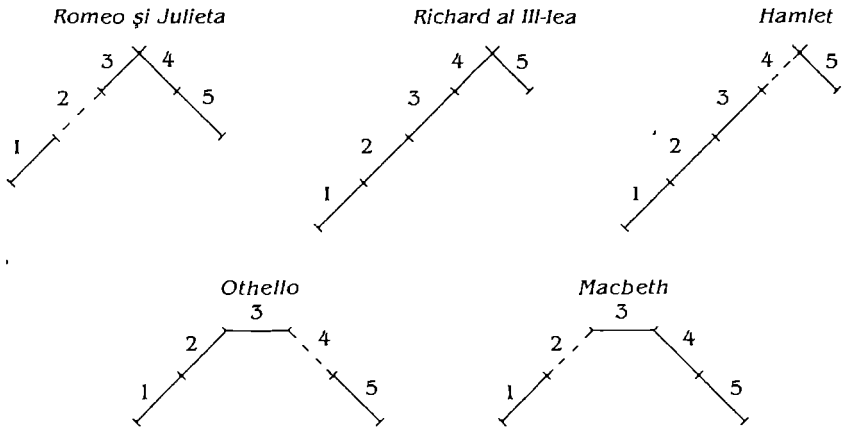
Independent de părţile spectacolului dramatic, actele reprezintă, după Freytag, acţiuni închise. Mai precis, nu independente şi nici separabile unele de altele, ci distincte. Alcătuind, în orice caz, un întreg bine conturat şi delimitat de rest. Aristotelic vorbind, fiecare act ar trebui să aibă un început, un mijloc şi un sfârşit (G. Freytag le zice: introducere, punct culminant şi scenă finală). Dar sunt acte care au numai două scene, iar scenele, am remarcat deja, nu sunt unităţi structurale decât în mod accidental. În favoarea afirmaţiei lui Freytag este faptul că unele dintre acte, în special primele, au o structură pentadică, independent de numărul scenelor.

Din această perspectivă, se poate considera că structura fiecărui act este, în esenţă, pentadică, cum apare adesea în dramele pasionale ale lui Shakespeare, prezentarea triadică fiind una rezumativă. Se găsesc ilustraţii pentru fiecare tip de act, dar şi contraexemple.

Aceasta dovedeşte că autorul nu proceda schematic. Structura pentadică apare cel mai explicit în actul I, dar şi aici, în funcţie de piesă, accentul poate să cadă numai pe anumite componente. Actele II şi IV pot avea structuri pentadice în ambele accepţii, şi ca trepte ale intensificării acţiunii, şi ca raporturi de forţe. Actul punctului culminant (al III-lea) dovedeşte faptul că denumirile de „început" („introducere"), „mijloc" („punct culminant") şi „sfârşit" nu sunt adecvate, punctul culminant neavând un loc fix, nici scenic şi nici structural, în cadrul actului respectiv. În fine, actul V poate fi, de asemenea, pentadic (şi, respectiv, triadic) sau nu. Shakespeare nu urmăreşte în mod special această structură.

Exegeţii, în special A.C. Bradley, observă însă faptul că între cele cinci acte există o simetrie şi acţionează un anumit mecanism, că ele alcătuiesc un fel de angrenaj care nu funcţionează la întâmplare. Actele IV şi V, consideră el, repetă, cu o inversare de direcţie în ceea ce priveşte raportul forţelor, mişcarea actelor II şi III, îndreptându-se spre catastrofă în acelaşi mod în care II şi III se îndreptau spre criză. În realitate, actul III reprezintă axul în jurul căruia se învârte întreaga acţiune. Faţă de acesta, I şi V sunt actele extreme, al începutului şi al sfârşitului. Actele II şi IV cuprind părţile cele mai active, dar lipsite totuşi de tensiunea din III şi V. Uneori, într-adevăr, II are caracter ascendent, fie pentru una dintre forţe, fie pentru intensificarea sentimentelor, iar IV, un caracter descendent. Dar acest lucru nu se petrece întotdeauna. Actul IV poate fi la fel de ascendent ca şi II. Dacă actul II este unul de intensificare a sentimentelor, deci ascendent, atunci actul IV poate fi descendent pentru forţa care a avut ascendent sentimental în II.

Dinamica actelor pentru cele cinci drame pasionale poate fi reprezentată astfel:



Segmentele punctate reprezintă acte de intensificare sau cădere sentimentală, iar cele cu linie continuă, acte de confruntare a forţelor.

Este de la sine înţeles că aceste reprezentări nu corespund perfect dinamicii actelor. Însăşi împărţirea în acte de intensificare sentimentală şi acte de confruntare a forţelor, care este corectă în sine, conţine în unele cazuri un grad mai mare sau mai mic de arbitrar, căci există, într-adevăr, acte (în *Othello* şi *Hamlet*, de exemplu) care prezintă ambele aspecte, cu preponderenţa însă a unuia dintre ele.

Reprezentările respective pun însă în evidenţă faptul că fiecare dramă are un mecanism propriu. Că Shakespeare, cel puţin în cadrul acestora, nu foloseşte scheme rigide. Motivul pentru care procedează astfel nu poate fi justificat numai prin elementele analizate (părţi, acte şi scene).

Ar mai fi de adăugat faptul, observat de Radcliffe, că împărţirea pentadică a pieselor determină uneori (ca în *Romeo şi Julieta*) şi desfăşurarea acţiunii în cinci unităţi de timp. În drama amintită, acţiunea se petrece, într-adevăr, *în cinci zile*, dar acest lucru nu are semnificaţie structurală. Prima zi durează de la începutul piesei până în actul II, scena 3; ziua a doua, până în actul III, scena 5; ziua a treia, până în actul IV, scena 5; ziua a patra, până în actul V, ultima scenă, iar ziua a cincea cuprinde sfârşitul ultimei scene, în care nu se mai petrece nimic.

Justificarea manierei în care procedează Shakespeare în dramele pasionale, de fiecare dată altfel, nu poate fi găsită fără o analiză a ceea ce se numeşte, de regulă, *caracterele* personajelor.

3. Cele cinci tipuri de eroi ai dramelor pasionale

Autorii în genere (romancieri şi dramaturgi) au predilecţie pentru anumite tipuri de personaje, care le sunt, firește, mai familiare, sau pentru care au mai mult interes, personaje reale sau imaginare. În orice caz, acestea trebuie să fie, într-o oarecare măsură, aparte. Să se distingă prin ceva de celelalte. Aceasta, fie pentru faptul că li se întâmplă lucruri remarcabile, fie pentru faptul că, datorită unor calităţi sau defecte ale lor, ajung ei înşişi să provoace întâmplări ieşite din comun, demne de a stârni interesul şi de a fi deci relatate, povestite sau interpretate dramatic. Este firesc ca, de cele mai multe ori, să fie puse în joc atât întâmplări sau situaţii, cât şi personaje deosebite.

În dramele pasionale, rolul principal îl joacă caracterele personajelor. Ele determină desfăşurarea acţiunii şi specificul întâmplărilor care au loc. Personajele principale sunt bine conturate şi pot fi considerate ca având trăsături de caracter „accentuate", cum le spune Karl Leonhard. Ne putem imagina un joc oarecare de copii. Urmărindu-i un timp, vom constata că nu toţi se comportă la fel. Unii

iau parte cu mult entuziasm, alţii sunt aproape pasivi. Pe de altă parte, unii sunt corecţi, alţii încalcă regulile, şi alţii chiar trişează. Unii vor neapărat să câştige, iar alţii pierd fără supărare. Atâta timp cât toate acestea se petrec în cadrul anumitor limite, jocul continuă. Dacă unul dintre copii are însă trăsături de caracter accentuate, el, mai repede sau mai târziu, va ajunge să perturbe jocul, să-l întrerupă sau să fie nevoit să-l părăsească.

O persoană sau „personalitate accentuată" nu se deosebeşte de celelalte prin calităţi distincte, ci prin *intensitatea* lor. Orice om, oricât de leneş ar fi, tot are un dram de perseverenţă. Sunt însă persoane *hiperperseverente*, adică mult mai perseverente decât ar trebui să fie. Aceasta este o trăsătură de caracter accentuată. Este specific pentru persoanele accentuate ca ele să iasă în evidenţă, în sens pozitiv sau negativ, faţă de cele neaccentuate, chiar în condiţii cu totul obişnuite. Când apar însă situaţii deosebite sau când trăsătura respectivă de caracter depăşeşte o anumită intensitate, persoana accentuată intră în aşa-numita stare de *psihopatie* sau de suferinţă psihică, făcându-i adesea să sufere şi pe cei cu care vine în contact.

Toate personajele principale din dramele pasionale ale lui Shakespeare au trăsături de caracter accentuate. Utilizând terminologia lui Leonhard, constatăm că Hamlet este o persoană *hiperexactă*, Othello – una *nestăpânită*, Macbeth este un *hiperperseverent*, Romeo – un *exaltat*, iar Richard – un *demonstrativ*. Din păcate, Leonhard, experimentalist în psihiatrie, nu acordă importanţa cuvenită contribuţiilor lui Shakespeare în această direcţie, pe motivul că nu oferă suficiente date biografice şi, adesea, nu descrie fizicul personajelor. Dar aceasta este maniera de a se proceda în teatru. Viaţa personajelor nu poate fi descrisă, şi chiar cu amănunte, de la naştere şi până la maturitate, cum procedează, de exemplu, romancierii, pe care îi preferă Leonhard. Dar Shakespeare este un maestru mult mai iscusit decât orice romancier în a prezenta scene de comportament specifice persoanelor cu trăsături de caracter accentuate. Tocmai exactitatea şi concizia cu care prezintă astfel de scene i-au determinat pe mulţi să considere că cel care se „ascundea" sub numele „Shakespeare" ar fi fost un mare medic psihiatru. Doar atât că pe vremea aceea nu existau astfel de medici, şi, mai mult, că abia în zilele noastre începe să se înţeleagă ceea ce a intenţionat Shakespeare. Dar despre el s-a mai spus că ar fi fost un mare poet, un mare filosof, un mare istoric. A fost, firește, câte ceva din toate acestea, fără să fi fost *neapărat altceva* decât un mare dramaturg.

Hiperexactitatea este caracterizată prin meticulozitate exagerată. Persoanele meticuloase îşi iau în serios îndatoririle şi le îndeplinesc cu multă conştiinciozitate. Nu aspiră la promovări şi nu au ambiţii. Iubesc ordinea, disciplina şi, în mod special, punctualitatea. În

proporţie obişnuită, acestea sunt, evident, calităţi pozitive. Dar o ordine exagerată sau o punctualitate exagerată poate să dea naştere la conflicte ale persoanei hiperexacte cu cei care le încalcă.

Persoana hiperexactă are însă şi calităţi care nu mai pot fi considerate pozitive, cum ar fi: ezitarea permanentă de a lua hotărâri, verificarea de mai multe ori a unui lucru evident.

Când aceste calităţi sunt deosebit de intense sau devin astfel din cauza unor situaţii care solicită persoana superexactă, ea începe să sufere. Intră în aşa-numita stare de *psihopatie obsesivă*, în care începe să slăbească simţul realului, apare tendinţa către anxietate, ipohondrie şi nehotărâre exagerată.

Hamlet prezintă particularităţi evidente de persoană hiperexactă, cunoscută fiind celebra sa formulă: „A fi sau a nu fi", caracteristică lipsei sale de hotărâre.

Othello este însă un personaj tipic de *nestăpânit*. Chiar dacă Shakespeare nu-l descrie fizic, trecutul său de lupte permanente îi conferă o ţinută atletică, de războinic. Acesta este folositor societăţii în condiţii favorabile lui, de a se lupta şi de a ucide duşmanii, dar el rămâne şi în afara războaielor tot un tip impulsiv, dominat mai mult de instincte decât de raţiune, care poate să devină agresiv, brutal şi vulgar. Exact ca în descrierea lui Leonhard a persoanei nestăpânite, Othello dă semne evidente de *psihopatie epileptoidă*. Iago menţionează (IV, 1) două crize de epilepsie.

Macbeth este un *hiperperseverent*. În condiţii normale, hiperperseverentul luptă sârguincios şi cinstit, progresând permanent şi avansând în grad. Ceea ce este, evident, un lucru pozitiv. Când este însă împiedicat, din anumite motive, devine suspicios, iar atunci când mijloacele cinstite nu-l mai ajută, apelează la orice, ajungând până la crimă. Accentuarea hiperperseverenţei determină apariţia *psihopatiei paranoice*, caracterizată prin idei dominante şi prevalente, emoţii puternice şi halucinaţii. Scena banchetului din Macbeth (III, 4) este o ilustrare perfectă a unei asemenea situaţii, Shakespeare fiind un maestru în redarea stărilor de halucinaţii.

Persoanele *exaltate*, de genul lui Romeo şi al Julietei, sunt cele care reacţionează intensiv la bucurie şi tristeţe, căzând uşor în stări de entuziasm sau disperare. Sunt capabile de sentimente autentice şi profunde. Când ele devin însă prea puternice, se instalează *psihopatia ciclotimică*, prin alternanţa stărilor de euforie cu cele depresive, care determină decizii pripite, ajungând până la crimă sau sinucidere. Romeo trece prin ambele stări, determinând, cu pripeala sa, sfârşitul atât de violent al dramei.

În fine, Richard este un exemplu tipic de persoană *demonstrativă*, care vrea şi reuşeşte să pară ceea ce nu este. Care minte cu seninătate, mimează sentimente pe care nu le are, se autoadmiră

sau se compătimeşte. Este adaptabil la orice condiţii, pe care încearcă să le folosească în avantajul său. Are o deosebită putere de refulare, de a-şi ascunde adevăratele sentimente. „Intraţi în suflet, gânduri..." (I, 1) sunt vorbele cu care îşi termină Richard monologul iniţial. Când trăsăturile demonstrative sunt deosebit de intense, atunci se declanşează *psihopatia isterică*, persoana respectivă ajungând să facă lucruri necugetate, pierzând simţul valorilor, ca Richard, care şi-ar da regatul pentru un cal (V, 4).

Există la Shakespeare multe alte personaje bine conturate, în alte piese (drame sau comedii) şi chiar în dramele pasionale, cum ar fi celebrul Iago (tip demonstrativ, ca şi Richard), dar ele nu sunt tratate în mod special şi nu sunt cele care vor oferi adevărate spectacole ale propriilor lor drame pasionale.

4. Cele cinci faze ale dramei psihice a eroilor

Dacă pe Leonhard l-a interesat mai mult surprinderea la personajele lui Shakespeare a trăsăturilor de caracter accentuate şi a eventualelor lor alunecări spre psihopatie, pe alţi cercetători i-au interesat, din perspectivă psihiatrică (Al. Olaru), momentele lor de criză. Cele două perspective sunt însă incomplete, şi nu pot justifica mecanismul structural pentadic al dramelor pasionale. Pe baza trăsăturilor de caracter ale personajelor principale poate fi stabilită doar *diversitatea* acţiunilor, iar pe baza crizelor, doar deznodământul *comun*, catastrofal. Dar aceste piese au şi caracteristici comune, un mecanism pentadic, care nu este întâmplător, şi simetrii structurale ale părţilor şi, respectiv, ale actelor, care nu ţin numai de sfârşitul catastrofal.

Este vorba de ceea ce s-ar putea numi „fazele dramei psihice" a personajelor cu trăsături de caracter accentuate. Leonhard insistă adesea asupra faptului că, în condiţii obişnuite, persoanele accentuate se pot comporta atât de normal, încât pot fi considerate chiar ca exemple demne de urmat. Există deci o fază *normală* de comportament al persoanelor accentuate. Leonhard nu insistă asupra ei, interesându-l doar acele persoane accentuate care încep să depăşească faza normală, ieşind din comun şi fiind remarcate drept cazuri aparte. În realitate, majoritatea persoanelor accentuate rămân în faza normală, fără a se deosebi de celelalte, care pot obţine aceleaşi performanţe sau chiar mai bune, dar depunând, firesc, mai multe eforturi.

Faza *accentuată* a comportamentului poate să apară accidental sau cu intermitenţe, făcând ca o anumită persoană să se remarce (pozitiv sau negativ), cu sau fără prilejuri deosebite. Comportamentul accentuat poate să devină permanent, fără a fi supărător pentru

persoana în cauză sau pentru mediul social în care trăieşte. Aceasta are un comportament aparte, dar tolerabil.

În faza *psihopatică*, persoana accentuată este deja suferindă şi poate să producă neajunsuri celor din jur. Ea nu se mai poate încadra în colectivitate decât cu greu şi are nevoie de condiţii speciale. Este faza în care persoana devine conştientă de suferinţa ei şi se adresează, de regulă, medicului. Faza psihopatică poate fi accidentală sau permanentă, iar aceasta, staţionară sau evolutivă.

Abia în faza *nevrotică*, la care nu ajung decât rar persoanele accentuate, se poate vorbi de o afecţiune psihică serioasă, care, prin tratament, devine uneori reversibilă. Este faza în care persoana este marcată psihic şi nu mai poate să-şi ascundă afecţiunea nici măcar în condiţii cu totul favorabile.

Psihoza este faza ultimă la care poate ajunge o persoană accentuată nevrotică, caracterizată prin tulburări psihopatologice profunde, prin alterare gravă a comportamentului şi totală iresponsabilitate morală. Este faza în care poate să facă rău oricui, chiar propriei sale persoane. Este capabilă de crimă şi sinucidere.

Acestea sunt cele cinci faze ale unei drame psihice care poate fi trăită de o persoană accentuată şi care, în mod accidental, poate să aibă un sfârşit catastrofal. Ea se petrece în timp şi poate fi descrisă amănunţit numai într-o operă de amploare, cum este romanul. Dar şi teatrul oferă anumite posibilităţi.

În dramele pasionale ale lui Shakespeare, acţiunea se petrece uneori în câteva zile (ca cele cinci zile din *Romeo şi Julieta*). Principial vorbind, o dramă psihică, cu toate fazele ei, nu se poate petrece atât de rapid. Ce-i drept, în unele piese se poate presupune că evenimentele au durat mai mult (ca strângerea şi deplasarea unei armate, pe care autorul nu le mai descrie), dar, în orice caz, n-au putut să dureze ani. Din această cauză, Shakespeare operează un artificiu. El introduce situaţii şi personaje, reale sau fantastice (stafii, duhuri, vrăjitoare), care să accelereze trecerea de la o fază la alta. Şi o face în aşa fel încât acest lucru să pară cu totul firesc. Dacă este posibilă sau nu desfăşurarea unei drame psihice reale, cu toate fazele ei, într-un timp atât de scurt, este o altă problemă, ca şi aceea dacă, în realitate, sunt sau nu frecvente trecerile de la o fază la alta, şi anume tocmai în această ordine.

Esenţial este aici faptul că împărţirea spectacolului dramatic într-o componentă ascendentă şi una descendentă, cu plasarea intermediară a punctului culminant sau a crizei, se justifică prin *semnificaţia* fazelor psihice. Primele două (normală şi accentuată) sunt în favoarea personajului. Faza psihopatică este o fază de criză. Ultimele faze (nevrotică şi psihotică) sunt faze de declin psihic. Dar lucrurile stau astfel numai în principiu. Dacă faza psihotică este

întotdeauna un semn al căderii, cea nevrotică poate să mai aducă unele avantaje personajului, dar aceasta în funcţie de specificul trăsăturilor de caracter accentuate ale personajelor şi, firește, de împrejurări.

a) *Faza normală a stării psihice*

În actul I al dramelor pasionale sunt prezentate personajele principale. Hamlet este îndurerat de moartea tatălui său şi nemulţumit de căsătoria grabnică a mamei sale cu fratele regelui. Ambele sunt sentimente perfect normale. Despre trecutul eroului, ştim doar că studia la Wittenberg, unde obişnuia, cu prietenul său Horatio, să „bea vârtos" (I, 2). Ceea ce era, de asemenea, obişnuit în mediile studenţeşti. Întors acasă, cu prilejul morţii şi al nunţii, se îndrăgosteşte de Ofelia. Totul este cât se poate de normal.

Othello este un războinic maur, ajuns general. Are, probabil, o ţinută atletică („maurul cu braţele vânjoase", îi spune Rodrig). Se dovedeşte că a răpit-o pe Desdemona. Ce-i drept, cu acordul ei. Şi altul ar fi procedat la fel în condiţiile de atunci (tatăl nefiind de acord să-şi căsătorească fata cu un negru). Despre Othello ştim că şi în trecut a fost un luptător, trăind mai mult în taberele militare decât în societate, în care nu prea ştie să se poarte şi să vorbească („Nu-s înzestrat cu blândul grai al păcii": I, 3). Este un personaj tipic de nestăpânit, dar care este preţuit şi respectat, iar abaterea menţionată se rezolvă în mod paşnic, incidentul fiind stârnit de Iago.

Macbeth se dovedeşte un luptător credincios regelui, viteaz şi devotat, care este avansat pentru merite reale. Când i se prezice mărirea de către vrăjitoare, el lasă totul pe seama sorţii („Când soarta mă vrea rege, soarta poate/ Să mă-ncunune fără să mă mişc": I, 3). Soţia sa încearcă din răsputeri să-l îndepărteze de calea cea dreaptă. Pasul următor, acela de a ajunge rege, nu mai poate fi obţinut însă prin nici un merit, atâta timp cât regele este în viaţă. Dar Macbeth trece greu din starea normală spre cea de accentuare a perseverenţei în orice condiţii.

Romeo e prezentat de la început cu trăsături exaltate. El suferă cumplit din cauza unei iubiri neîmpărtăşite („Ades în zori de zi a fost zărit/ Îmbogăţind cu lacrima lui roua...": I, 1). Dar repede se îndrăgosteşte de Julieta, uitând totul („Tu, inimă, ai mai iubit? O, nu!": I, 5). Însă acest lucru pare normal. Este vorba de un tânăr, la fel de uşuratic ca şi prietenii lui, care l-au sfătuit, de altfel, să procedeze aşa.

Şi Richard este prezentat de la început ca având trăsături de caracter accentuate. El este urât la înfăţişare şi dispreţuit de toţi, ceea ce-l îndreptăţeşte să caute în felul său recompense de alt gen, învrăjbindu-i pe cei din jur. Se dovedeşte fals şi mincinos, cu mare putere de refulare şi putere demonstrativă. Cucerind-o pe Anne,

începe să se autoadmire. Faţă de falsitatea, intrigile şi crimele care sunt descrise în continuare la curtea Angliei, comportamentul lui Richard pare cu totul firesc.

Expunerea fazei normale a stării psihice a eroilor din primul act nu exclude deci, cu excepţia lui Hamlet, prezentarea trăsăturilor de caracter accentuate ale acestora. Dar ele nu determină încă reacţii remarcabile ale personajelor, care să le plaseze în afara comportamentului normal în genere sau firesc în împrejurările date. Chiar atunci când apar forţe supranaturale (duhuri, vrăjitoare), la modă pe vremea lui Shakespeare, ele se comportă la fel ca ceilalţi eroi (consideraţi persoane neaccentuate): se miră, se sperie şi se îndoiesc, ca orice om normal, de veridicitatea şi puterea lor.

b) *Faza accentuată a comportamentului*

Partea a II-a a spectacolului dramatic se dovedeşte deosebit de activă în toate piesele. Este faza propriu-zisă de manifestare a personajului principal. Aici îşi dovedeşte el valenţele tipului de comportament accentuat, care îl ajută sau nu să întreprindă ceea ce urmăreşte sau este determinat să facă.

Hamlet, persoană hiperexactă, începe (în actul II) investigaţiile în legătură cu moartea tatălui său. El nu se pripeşte, ci vrea să verifice spusele fantomei care i s-a arătat. Pentru a-i cerceta pe cei din jurul său, simulează nebunia, considerând că, faţă de un nebun, aceştia se vor demasca. Şi chiar reuşeşte să-i amăgească pe Polonius şi pe foştii săi prieteni, Rosencrantz şi Guildenstern, toţi trei dovedindu-se că acţionează la porunca regelui. Dar Hamlet nu este mulţumit nici de rezultatele obţinute şi nici de el însuşi, de firea lui hiperexactă, care nu-i permite să ia nici o hotărâre („Un tâmp şi moaleş ticălos, tânjesc..."; „... Am rânză/ De porumbel, n-am fiere să-nvenin/ Pe-asupritor, căci altfel pân-acum/ Aş fi-ngrăşat ereţii ăstui ţărm/ Cu maţele nemerniculuI..."; II, 2). Dar, deşi este conştient de aceste neajunsuri, planifică în continuare verificarea regelui, caută mereu motive care să-l satisfacă („Vreau temeiuri/ Mai tari de-atâta!..."; II, 2).

În actul II din *Othello*, deşi acţiunea este condusă de Iago, autorul îl prezintă pe eroul principal, generalul maur, în toată splendoarea aspectelor pozitive ale caracterului său. Este un exemplu demn de menţionat, căci Leonhard, neprivind istoric problema, consideră că persoanele nestăpânite nu excelează decât în negativ. Generalul maur este pe mare, înfruntând duşmanul în plină furtună. Pe chei este aşteptat de populaţie şi prieteni. A învins, ca întotdeauna. Este primit cu alai şi sărbătorit. E numit „vrednic" şi „viteaz" pentru faptele de arme. Se subînţelege că acestea presupun violenţă, dar ea este demnă de admirat dacă e îndreptată contra duşmanului. În rest, îl vedem plin de afecţiune faţă de soţie. Cu ocazia scandalului înscenat de

Iago pentru a-l compromite pe Cassio, Othello însuşi îşi descrie firea nestăpânită: „... Cerule, acum/ Începe sângele-mi a fi stăpân/ Pe cele mai supuse călăuze,/ Iar patima, umbrindu-mi mintea, încearcă/ S-o ia înainte. Dacă fac un pas/ Sau braţul de-l ridic, mâniei mele/ Cădea-va pradă cel mai bun din voi" (II, 3). O caracterizare perfectă a firii accentuate de nestăpânit.

Macbeth, hotărât să persevereze, îşi face planul crimei. Îşi imaginează pumnalul cu care va ucide şi sângele victimei. Dar totul îl îndeamnă să continue („Şi-omorul hâd trezit de-al său străjer... Spre ţinta sa ca un strigoi se-ndreaptă": II, 1). După crimă, Macbeth ştie că nu va mai avea linişte, că va trebui să vegheze mereu („Nu mai dormi! Macbeth ucide somnul!": II, 2) şi să persevereze-n rău. În acelaşi act, el îi ucide şi pe paznicii regelui, învinuiţi pe nedrept de crimă. Comportamentul său, având în vedere actele criminale comise, ar părea că depăşeşte faza de accentuare a caracterului. Dar nu trebuie să uităm contextul şi posibilităţile pe care le avea la dispoziţie eroul.

Romeo îşi desfăşoară (în actul al II-lea) toate valenţele pozitive ale firii sale exaltate: entuziasmul fără limite la vederea iubitei, riscul de a fi ucis în grădina Capuleţilor, jurăminte, promisiuni, planul căsătoriei, căsătoria. Totul se petrece în pripă, fără nici o ezitare, fără nici o îndoială, fără nici un gând de prevedere.

Richard îşi etalează firea demonstrativă minţindu-i pe toţi din jurul său şi, prefăcându-se prietenos, le câştigă încrederea. Îi înşală pe rege, pe regină, pe nepoţi şi pe Buckingham, de care se va folosi în continuare ca de-o unealtă, dar căruia îi spune: „Îmi eşti un alt eu însumi, un oracol,/ Un sfânt sinod, un prooroc! Văr drag,/ Ca pruncul îndrumat mă las de tine" (II, 2).

Shakespeare priveşte diferenţiat aspectele pozitive ale trăsăturilor de caracter accentuate, în funcţie de context. Nehotărârea lui Hamlet e favorabilă atât lui, cât şi celor din jur, deşi acesta se plânge de ea. Vitejia lui Othello e de folos atât lui, cât şi cetăţii. Perseverenţa lui Macbeth, ca şi minciunile lui Richard, le sunt folositoare însă numai acestora, pe când pripeala lui Romeo trezeşte, cu excepţia Julietei, neliniştea celor din jur. În orice caz, acţiunile întreprinse de aceste persoane accentuate poartă pecetea fiecăreia, şi n-ar putea fi imaginate altfel: Hamlet nu poate fi pripit, Romeo nu poate fi nehotărât, Othello nu poate fi mincinos ş.a.m.d. Sunt personaje deosebite care înfăptuiesc lucruri deosebite, iar ceea ce fac este în avantajul lor, chiar dacă ne-am putea îndoi deja de consecinţele acestui avantaj.

c) *Psihopatia personajelor accentuate*

Având ocazia (obţinută prin avantajele oferite de comportamentul lor cu trăsături de caracter accentuate) de a se desfăşura în voie sau fiind obligate s-o facă, dar peste limitele suportabile personal sau

tolerabile de mediul social, eroii ating fie punctul culminant al acţiunii, fie momentul de criză psihică. Este totuşi un moment de echilibru, psihopatia fiind o afecţiune reversibilă. Eroul nu este încă pierdut, ci doar ameninţat cu pieirea. Ceea ce face el nu mai convine celorlalţi eroi, care fie că se retrag sau îl obligă pe el la retragere, fie că sunt serios lezaţi. Ceea ce dovedeşte conflictul eroului cu lumea înconjurătoare.

Hamlet rătăceşte, în actul III, prin sălile pustii ale castelului, întrebându-se dacă merită să trăieşti sau nu („A fi sau a nu fi: ce s-alegi?"), înclinând, parcă, mai mult spre moarte („... Să mori, să dormi;/ Atât: şi printr-un somn să curmi durerea..."; III, 1). Dar nu se poate hotărî („Şi-astfel al hotărârii proaspăt chip/ Se gălbeneşte-n umbra cugetării..."), şi acest lucru îl face să sufere. Are o discuţie violentă cu Ofelia, pe care o bănuieşte că unelteşte cu Polonius (tatăl ei). Suferă pentru pierderea Ofeliei, dar nu face nimic spre a o păstra. Imaginează un experiment, înscenând cu actorii omorul tatălui său. Pentru mai multă siguranţă, îl ia ca martor observator pe Horatio, cu misiunea de a-l urmări pe rege. Se convinge de vinovăţia acestuia. Are ocazia şi vrea să-l ucidă, dar nu se hotărăşte, dând semne clare de psihopatie obsesivă. Discută aprins cu mama sa. Îl ucide pe Polonius, care asculta de după perdea. Are o halucinaţie puternică vizuală şi auditivă, ceea ce atestă intensitatea psihopatiei. Regele nu-i mai suportă purtarea şi hotărăşte să-l trimită în Anglia.

Iago profită (în actul III) de firea nestăpânită a lui Othello, care îl face să fie mai încet la minte şi foarte credul, pentru a-l face gelos. Dar gelozia este un sentiment insuportabil pentru un om nestăpânit. Othello suferă („De ce ţi-e glasul stins?", îl întreabă Desdemona, „Ţi-e poate rău?" „Mă doare-aici, la frunte", răspunde Othello: III, 3). El se găseşte în plină fază psihopatică (epileptoidă) şi ar fi în stare să facă orice pentru a scăpa de suferinţă („Pumnale, ştreanguri, clocote ce-ntunecă,/ otravă, foc, orice! Să nu mai sufăr!"). Însăşi misiunea lui Iago devine periculoasă („... vai de viaţa ta!", îi spune Othello: III, 3). Eroul începe să aibă comportări care îi stingheresc pe cei apropiaţi: îşi lasă oaspeţii să-l aştepte, vorbeşte aspru cu Desdemona.

Macbeth persevează în crimă, de data aceasta, din proprie iniţiativă, planificând uciderea lui Banquo (III, 1). Dar începe să aibă obsesii („De ce mereu te-nsingurezi, stăpâne,/ Şi te-nsoţeşti cu rele-nchipuiri...": III, 2), în special nocturne („... dormim cu groaznice vedenii/ Ce noaptea ne frământă...": III, 2). Halucinaţiile sale vizuale din timpul banchetului devin deranjante şi pentru el, şi pentru oaspeţi („Sculaţi, curteni! I-e rău mâriei-sale!": III, 4; „Ai spart ospăţul, îi spuse Lady Macbeth, ai gonit plăcerea/ Cu tulburarea ta uluitoare": III, 4). Dar acestea sunt semnele clare ale psihopatiei paranoice. Iar comportarea sa îl obligă pe Macduff să fugă în Anglia.

În schimb, Romeo este pus el însuşi pe fugă (exilat), datorită uciderii lui Tybalt (III, 1). Are din nou o criză depresivă, cu pierderea simţului de autoapărare: îşi smulge părul, se trânteşte la pământ, se gândeşte la moarte, fiind în pericol, nu se ascunde („Zace pe lespezi, îmbătat de lacrimi": III, 3). Este gata să se sinucidă, prilejuind părintelui Lorenzo să-i facă o descriere perfectă a stării sale psihopatice (ciclotimice). („Dar lacrimile tale-s de femeie./ Şi te dezvălui în pornirea ta/ Turbată, ca o fiară hămesită."; „... Amestec de monstruoasă lighioană"; „... la bine seama:/ Cei năzuroşi sfârşesc, adesea, rău": III, 3.)

Richard trece de la vorbe mincinoase la fapte nelegiuite: îl închide în turn pe moştenitorul tronului, ucide rudele rămase ale soţiei regelui şi pe adversarul Hastings. Firea demonstrativă este extravertită. Richard îi face să sufere pe toţi cei din jurul său. În plus, înscenează un adevărat spectacol în care mimează pioşenia. Este simptomul clar al psihopatiei isterice. Eroul se dă drept altceva decât este, trăind cu mare intensitate înscenarea.

Se poate susţine, fără nici un dubiu, că actul III al dramelor pasionale este actul fazei psihopatice a eroilor, descrisă cu mare măiestrie şi în concordanţă perfectă cu datele actuale ale psihiatriei. Deosebirea de la o piesă la alta rezidă doar în simptomele diferite ale psihopatiei. Genialitatea autorului constă în îmbinarea perfectă a acestora cu situaţiile concrete ale spectacolului (împrejurări, atmosferă, relaţii cu celelalte personaje). Or, secretul acestei perfecţiuni rezidă în faptul că premisele situaţiilor respective au fost create în fazele anterioare, prin acte corespunzătoare acestora, au fost clădite pe măsura eroilor. Mai precis, eroii, ei înşişi, datorită comportamentului lor aparte, şi le-au clădit, fiecare în felul său. Ceea ce urmează, însă, nu mai poate să coincidă decât în punctul final. Spre acest punct se va îndrepta fiecare erou, pe căi diferite, marcând o dinamică structurală specifică a părţilor care urmează.

d) *Faza nevrotică a crizei psihice*

Este evident că eroii ar fi putut depăşi criza nu numai prin agravarea ei, ci şi prin revenirea la normal. Cauza pentru care lucrurile evoluează spre agravare este complexă. Din perspectivă psihiatrică s-ar putea vorbi de o predispoziţie a eroilor de natură organică, mai profundă decât simpla accentuare a trăsăturilor de caracter. Dar Shakespeare nu furnizează date în acest sens, ci insistă mai mult pe împrejurări, deşi unele dintre acestea sunt mai degrabă create de către eroii suferinzi, decât determinante pentru boala acestora.

Din comportări reiese că Hamlet în actul IV nu mai mimează nebunia, iar răspunsurile sale nepotrivite nu mai sunt simple glume. Umblă cu leşul mortului prin castel, imaginând un joc macabru de-a

ascunselea („Hai la groapa cu furnici,/ Ba-i aici, ba nu-i aici": IV, 2), lucru pentru care nu mai este lăsat liber („Poruncă-aşteaptă-afară. E păzit": IV, 3). Nevroza obsesivă îl obligă să vadă pretutindeni numai îndemnuri la răzbunare (discuţia cu căpitanul norveg; „Tot ce zăresc mă-nfruntă şi dă pinteni/ Trândavei mele răzbunări...": IV, 4). Din această cauză, nehotărârea tot mai persistentă îl îndeamnă spre acte violente („De azi-nainte, sângeros/ Să-mi fie gândul...": IV, 4), pe care le va şi săvârşi în ultimul act.

În *Othello*, nevroza epileptoidă a eroului se manifestă, clasic, prin două atacuri epileptice („... Stăpânu-i epileptic/ E-al doilea atac. Ieri, încă unul."; „Nu trebuie să-i tulburăm leşinul./ Altminteri face spume şi pe urmă/ L-apucă-o nebunie furioasă": IV, 1). Întregul său comportament este nevrotic, iar vorbirea, fie incoerentă („Să mărturisească, şi să fie spânzurat pentru osteneală. Mai întâi să fie spânzurat şi pe urmă să mărturisească": IV, 1), fie extrem de vulgară şi brutală (cu Desdemona şi Emilia), astfel încât vizitatorul din Veneţia se întreabă: „E-ntreg la minte? Nu-i cumva nebun?", iar Othello hotărăşte, într-adevăr, moartea Desdemonei, şi anume în stilul firii sale, prin sugrumare.

Pe plan structural, avem de-a face (în *Hamlet* şi *Othello*) cu două procese de intensificare a crizei psihice, dar în primul caz sensul este ascendent şi intenţiile eroului sunt întemeiate, pe când în ultimul asistăm la căderea vertiginoasă a eroului spre stări demenţiale, lipsite de orice suport raţional (Othello este manipulat după bunul plac al lui Iago).

Ceva asemănător se petrece şi cu Macbeth, care, în stare de nevroză paranoidă acută, stă de vorbă cu o întreagă serie de duhuri (IV, 1). Între timp, forţele adverse se pregătesc să-l înfrunte. Acţiunea aceasta este defavorabilă eroului, care comite acte criminale nejustificate („... căsăpiţi sălbatic": IV, 2; „Copii, soţie, slugi,/ Tot ce-au găsit": IV, 3).

În *Romeo şi Julieta*, eroul principal nu mai apare în actul IV. Fuga lui prilejuieşte acţiunea forţelor adverse, cărora Julieta nu le poate răspunde decât prin înscenarea morţii. Este singura dintre dramele pasionale în care starea nevrotică a eroului nu este marcată printr-un act distinct. Ni-l putem imagina însă, după ultima întâlnire cu Julieta, oscilând între entuziasm şi disperare (ciclotimie exaltată), aşa cum apare la începutul primei scene din actul V. Se visează, pe de o parte, mort, şi, pe de alta, înviat de sărutul Julietei.

Richard este însă în plină ascensiune. Nu mai aspiră să devină rege, ci este, efectiv, căci e încoronat. Cu toate acestea, vărului său apropiat îi spune lucruri ciudate („Da, Buckingham, mai spun: vreau să fiu rege."/ „Dar eşti, de trei-ori-preaslăvit stăpân!", îi răspunde vărul: IV, 2). Richard însă nu se rezumă la a fi rege, vrea să nu mai aibă rivali. Ucide moştenitorii legali. Ameninţat de Buckingham şi Richmund, promite să-i învingă şi pe aceştia, pozând în mare viteaz.

Pe primul îl învinge din întâmplare. Se pregăteşte să-l înfrunte şi pe al doilea, uitând el însuşi de infirmităţile sale şi de nimicnicia sa. Semnele sunt ale nevrozei isterice, care îl mai poate ajuta să-i amăgească pe cei din jur şi să se convingă pe el însuşi că dispune de o mare forţă, dar care îl va duce spre dezastrul confruntării cu forţa autentică.

Deci mişcări ascendente şi căderi ale vieţii psihice, cu efecte pozitive şi negative, avantajoase şi defavorabile pentru eroii principali. Iată adevăratele motive pentru care diferă mecanismul propriu al fiecărei drame pasionale, marcând dinamismul specific al acestora. Trăsături de caracter accentuate, extravertite, care îi fac pe eroi să acţioneze vertiginos, necesitând nu o stimulare, ci o frânare a acestora, şi intravertite, care trebuie dirijate din afară. Suferinţe psihice care culminează cu adevărate crize, fie în momentul în care eroul atinge culmea năzuinţelor sale, fie când este determinat de împrejurări majore. În fine, eroii, de-a dreptul bolnavi, încearcă, fără nici o şansă, îndemnat fiecare de propria lui pasiune, devenită patimă, fără nici un discernământ raţional, independent de orice constrângere morală, să-şi ducă până la capăt chinul.

e) *Psihoza şi sfârşitul catastrofal*

Diagnosticul final, din perspectiva psihiatriei moderne, pare a fi schizofrenia (Al. Olaru) – o alterare totală a comportamentului, când pentru eroul dramei pasionale, care ar trebui izolat de societate pentru totdeauna (psihoza este ireversibilă), nu mai rămân decât două alternative: să fie ucis sau să se sinucidă. Iar ceea ce determină aceste alternative este faptul că el însuşi a pus sau va pune, între el şi lume, moartea.

Starea psihotică de tip schizofrenic, spre deosebire de nevroză, în care se menţin trăsăturile de caracter accentuate, dar duse la limită, este marcată de o schimbare radicală a comportamentului, cu totul contrar celui accentuat sau nevrotic. Schimbarea este mai evidentă în timpul acceselor, care pot fi adesea violente.

Din punct de vedere structural, partea a V-a sau actul V al fiecărei drame pasionale va conţine acelaşi lucru, pieirea prin moarte violentă a eroului principal. În fiecare caz, însă, este vorba de o moarte diferită. Din perspectivă psihiatrică, merită văzut dacă specificul morţii este legat sau nu de aspectul bolii, sau dacă nu cumva autorul urmăreşte *altceva* prin moartea fiecărui personaj.

În actul V, Hamlet nimereşte într-un cimitir, ceea ce-i reactivează gândul morţii. Înmormântarea Ofeliei îi prilejuieşte o luptă macabră contra lui Laert în groapa cu trupul neînsufleţit. Deznodământul ar fi fost fatal pentru unul din cei doi, dacă nu erau despărţiţi. Hamlet acţionează fără a mai gândi. În starea psihotică nu mai e vorba de

nehotărâre. Iată şi remarca reginei: „E nebunie-n lege. Izbucneşte/ Şi-o ţine-aşa un timp, apoi; deodată,/ Se-afundă-ntr-o tăcere răbdătoare..." (V, 1). „Izbucnirea" este accesul schizofrenic. Ne-am aştepta deci ca Hamlet, într-o astfel de izbucnire, să ucidă pe cineva, respectiv pe regele vinovat. Dar lucrurile nu se vor petrece astfel, căci eroul trebuia să se răzbune în aşa fel încât să nu mai merite apoi pedeapsa cu moartea. Shakespeare imaginează duelul cu Laert, când regele se trădează în public. Hamlet îl ucide, în aprobarea generală. Cu toate acestea, va muri datorită otrăvirii accidentale cu sabia lui Laert. Deci nu din cauza propriei sale psihoze.

Othello, omul viteaz şi cinstit, se bucură de uciderea, în mod laş, a lui Cassio, şi nu intervine pentru a-l salva (V, 1), comportament cu totul contrar firii sale. Desdemona îl descrie în plin acces schizofrenic („Dar mă-nspăimânţi! Când îţi roteşti tu ochii,/ Ceva fatal e-n ei!": V, 2). El însuşi simte, după ce o sugrumă, starea nefirească („Îmi pare-acum că vine o eclipsă/ De soare şi de lună, uriaşă,/ Că globul prins de groază se despică/ De-atâta beznă.": V, 2), pe care o dă însă pe seama lunii („De vină-i numai luna. Ea se-apropie/ Mai mult ca niciodată de pământ/ Scoţând pe om din minţi.": V, 2). Dar sfârşitul nu i se trage, nici lui, de pe urma stării psihotice. Îşi revine şi, după ce îşi recunoaşte fapta oribilă, pe care o dă totuşi pe seama bolii („Nebun ce-am fost!": V, 2), se sinucide. De data aceasta, fiind conştient de fapta pe care o face.

Macbeth, încolţit de adversari, în inferioritate evidentă, în loc să cedeze, se înverşunează („Lupt, până-mi hăcui carnea de pe oase": V, 3). Semnele nevrozei paranoide, spaima şi halucinaţiile se estompează („Aproape c-am uitat ce-nseamnă frica"; „... Nici spaima – / Tovarăşa gândirii ucigaşe – / Nu mă mai mişcă": V, 4). El se găseşte clar în faţa alternativei de a se sinucide sau de a muri ucis, dar o alege pe ultima („De ce să mor, ca un roman smintit,/ În spada mea?": V, 8). În faţa adversarului, deşi ştie că va fi ucis, se aruncă orbeşte („Macduff, loveşte! Fie blestemat/ Cel care strigă-ntâi: destul! m-am dat!": V, 8). Pare un acces schizofrenic, dar totuşi eroul şi-a ales singur moartea.

Romeo, aflând de moartea Julietei, e hotărât să se sinucidă („La noapte voi dormi în racla ta": V, 1), dar nu o va face cum ne-am aştepta, precipitat, pe măsura firii lui. Mai întâi caută să-şi procure otravă, negociind pe această temă cu spiţerul. Abia ajuns în cimitir, dă semne de tulburări psihice („Ceasul e cumplit!/ Şi gândul meu nenduplecat, mai crâncen/ Ca tigrul însetat de sânge, crâncen/ Ca urletul oceanului": V, 3). Lucru pe care îl observă şi pajul său („Privirea-i mă-nspăimântă": V, 3). Lui Paris, care îl surprinde în cavou, i se prezintă drept un „biet nebun", iar după ce-l ucide, vorbeşte de „mintea sa nebună", recunoscând că tot ce face se datoreşte stării

sale psihotice. Bea totuşi otrava, după ce îşi ia un rămas-bun înduioşător de la iubita pe care o credea moartă.

În fine, Richard, cu toate că se pregăteşte temeinic pentru luptă, recunoaşte singur că se găseşte într-o pasă contrară firii sale isterice („Azi nu mai am un duh vioi şi sprinten/ Şi nu mai sunt focos ca altădată": V, 3). Pentru accentuarea stării psihotice, Shakespeare face să intervină în timpul somnului tot felul de duhuri care să-l înspăimânte pe Richard („Reci stropi de spaimă simt pe trup şi tremur": V, 3). Accesul schizofrenic îl face însă pe Richard neînfricat („Simt mii de inimi cum îmi cresc în piept...": V, 3), şi chiar se comportă, el, cel „pocit, scălâmb şi şontâc", ca un viteaz („Neomeneşti minuni mai face riga./ Primejdia-nfruntând-o-n chip şi fel": V, 4). Prins în focul luptei, Richard e în stare să-şi dea regatul în schimbul unui cal, nimic nemaiavând valoare în faţa pornirii sale războinice, care-l va duce la moarte.

Faza psihotică, de tip schizofrenic, cu accese specifice, determinând acţiuni contrare firii eroilor, este bine conturată în toate dramele pasionale, dar moartea eroilor nu se petrece întotdeauna în timpul acceselor. Doar Macbeth şi Richard mor ucişi în accese de furie, delirând. Restul eroilor, deşi sunt toţi în aceeaşi fază, mor *după* consumarea accesului schizofrenic. Or, aceasta înseamnă că scopul urmărit de autor, cel puţin, în restul cazurilor, a fost altul decât acela de a ne prezenta deznodământul unei psihoze.

Hamlet este ucis accidental, dar Othello şi Romeo se sinucid. Sinuciderea se petrece însă din motive diferite. La Othello este vorba de un fel de autopedeapsă pentru crima săvârşită, la Romeo este un act de disperare, făcut din devotament pentru fiinţa iubită.

S-ar părea că aici intervin criterii morale. Macbeth şi Richard sunt ucişi ca nişte fiare furioase, ambii fiind încărcaţi de crime. Ceilalţi au omorât şi ei la viaţa lor, dar nu în scopuri personale, ci determinaţi de împrejurări, deci meritau o moarte mai blândă, dacă se poate spune aşa, sau, cel puţin, mai onorabilă. Dar criteriul acesta ar putea fi atribuit autorului cel mult în cazul lui Othello, sinuciderea fiind practicată de generali. De ce să moară însă Hamlet şi Romeo? Şi, dacă este vorba de gradaţii în acest sens, pare mai blândă moartea prin otrăvire, hărăzită lui Romeo, decât cea prin autoînjunghiere, hărăzită Julietei; ca în *Hamlet*, de exemplu, în care regele moare înjunghiat, şi regina – otrăvită. Este evident că astfel de criterii nu sunt operante, şi rămâne totuşi deschisă întrebarea: de ce îşi ucide Shakespeare personajele?

Din punct de vedere medical, situaţia unui psihotic (nebun sadea) este oricum pecetluită. S-ar putea considera că moartea este pentru el o binefacere, chiar dacă astăzi nu mai există adepţi ai eutanasiei. Dar modul în care prezintă Shakespeare starea psihotică nu este acesta. Bolnavul are, într-adevăr, atât accese, cât şi faze mai puţin acute, cum

o ştia, de altfel, şi autorul englez (vezi caracterizarea reginei din *Hamlet*, V, 1), dar acestea nu sunt faze de revenire la stări anterioare de luciditate (ca în cazul lui Othello, care îşi regretă fapta) sau chiar la postúri de înaltă conştiinţă morală (cazul lui Hamlet înaintea morţii), cum prezintă Shakespeare situaţia. În realitate, psihoticul nu poate să mai revină nici măcar la starea nevrotică, decât în aparenţă. Prezentând altfel lucrurile, nu ne putem aştepta, din partea lui Shakespeare, să-şi omoare personajele numai pentru faptul că sunt bolnave!

Sfârşitul catastrofal al eroilor din dramele pasionale este preconceput însă chiar din áctul III. Acolo se petrece lucrul care l-a determinat pe Freytag să afirme că la Shakespeare, după partea a III-a, nu mai sunt necesare noi acţiuni care să determine căderea eroului principal, căci de aici totul duce la catastrofă. Într-adevăr, în faza psihopatică există cele două alternative: revenirea la normal sau îmbolnăvirea efectivă. Dar, din moment ce în viaţă majoritatea cazurilor de psihopatie, tratate sau netratate, înclină spre revenirea la normal, de ce alege Shakespeare alternativa sumbră a nevrozei şi, de aici, perspectiva psihozei fatale? Numai pentru a-şi etala cunoştinţele medicale? Categoric, nu! Mai ales că acestea, deşi extrem de profunde, sunt adesea, în mod evident, speculate. Este vorba aici de ceva care nu mai ţine nici de părţile spectacolului, nici de dinamica actelor, nici de caracterele personajelor şi nici de fazele dramei lor psihice, cu toate implicaţiile medicale sau morale pe care le presupunem. Este vorba de factorul estetic fundamental al dramelor, care le apropie, dar le şi distinge clar de tragediile antice, şi anume de intenţia autorului de a înălţa, prin intermediul lor, în sufletul spectatorului sau al cititorului, sentimentele umane până la forma lor ideală.

5. Cele cinci sentimente idealizate

Continuator al *moralităţilor* medievale (spectacole în care personajele mascate reprezentau entităţi abstracte de ordin moral: Binele, Răul, Dreptatea ş.a.), teatrul englez din perioada elisabetană, depăşind faza în care personajele, nemascate, deveniseră bune sau rele, fără a se mai identifica cu Binele sau Răul şi având treptat tot mai multe calităţi pozitive sau negative, de natură nu numai morală, ci şi fizică, psihică şi comportamentală, având ceea ce se numeşte în teatru *caractere*, n-a abandonat totuşi tendinţa de a subordona întregul spectacol dramatic unei singure entităţi de natura celor menţionate. În dramele pasionale ale lui Shakespeare este vorba, firesc, de *pasiuni*, sentimente deosebit de puternice şi de active, care îl stăpânesc pe om şi-l angajează în diferite acţiuni.

În *Hamlet* este vorba în permanenţă de *răzbunare*, în *Romeo şi Julieta* – de *iubire*, în *Othello* – de *gelozie*, în *Macbeth* – de *grandoare*,

şi în *Richard al III-lea* – de *ambiţie*. Spre deosebire însă de piesele obişnuite, în care personajele, stăpânite de aceste sentimente, adică fiind răzbunătoare, îndrăgostite, geloase ş.a.m.d., acţionează potrivit acestora, în folosul lor şi în dauna celorlalţi, alteori invers, pe Shakespeare îl interesează naşterea sau producerea acestor sentimente, intensificarea lor până la gradul de pasiuni şi înălţarea lor până la forme absolute sau ideale.

Structura pentadică a spectacolului dramatic, cele cinci acte şi fazele dramei psihice a personajelor principale, care se determină unele pe altele, vor determina şi specificul procesului de producere a sentimentelor, care, pe de altă parte, va oferi răspunsurile adecvate la ultimele întrebări, referitoare la specificul actelor III şi V şi, respectiv, la destinul personajelor.

Punctul de plecare îl constituie alegerea sentimentului şi a tipului de personaj. Se remarcă, de la început, două lucruri fundamentale: faptul că personajul în cauză *nu avea anterior* sentimentul respectiv şi faptul că acest sentiment, din anumite motive, *nu i se potriveşte*, că, în orice caz, ne-am imagina altfel persoana care să aibă un astfel de sentiment. Un răzbunător nu poate fi nehotărât, chiţibuşar, pedant şi meditativ ca Hamlet. Romeo este un pripit, nestatornic şi schimbător, pe care l-ar ocoli orice femeie, cum se şi întâmplă la începutul piesei (atitudinea Rosalinei). Othello este un om încrezător, deschis şi sincer, incapabil de gânduri ascunse, de suspiciune, de a urmări pe cineva în ascuns, deci o persoană cu totul contrară gelosului. Macbeth este atât de viteaz şi cinstit, devotat şi supus, încât regele îl consideră cel mai apropiat slujitor, acordându-i favoruri şi toată încrederea, ceea ce n-ar fi făcut pentru nici un grandoman. În fine, Richard este atât de umil, de slut şi de neputincios, încât nimeni nu şi-ar imagina că mai poate să aspire la ceva în afară de a supravieţui. Cauza nepotrivirii dintre sentimente şi caracterele personajelor poate fi explicată, pentru moment, în comparaţie cu alte piese, ca fiind legată de faptul că autorul, urmărind naşterea sentimentului, încearcă să evite orice posibilitate de preexistenţă a acestuia în sufletul personajului.

Actul I este acela care oferă împrejurările în care, intenţionat sau nu, personajul va trebui să aibă sentimentul prescris de autor. El conţine şi momentul stimulativ, care, datorită neconcordanţei dintre sentimente şi caractere, necesită uneori forţe supranaturale. Ca să facă dintr-un nobil, instruit şi manierat, ca Hamlet, un răzbunător, autorul apelează la duhul îndurerat al tatălui său. Romeo n-ar fi putut să iubească efectiv decât o fiinţă care să-i dea crezare şi încredere totală, ca Julieta, în ciuda faptului că aceasta nu avea nici un motiv s-o facă, cu atât mai mult, cu cât familiile lor erau în duşmănie. Othello iubeşte şi este iubit atât de mult, încât între el şi Desdemona n-ar fi

putut să apară niciodată gelozia. Autorul creează atunci un personaj diabolic (pe Iago), ca producător şi stimulator al sentimentului. Pe Macbeth îl pun pe gânduri vrăjitoarele, cu prezicerile lor de mărire, iar pe Richard, succesul neaşteptat de a cuceri o fiinţă cu totul superioară lui (Lady Anne).

În actul II, sentimentul, *o* dată stârnit, începe să pună stăpânire pe sufletele personajelor. Caracterele accentuate ale acestora îl fac pe fiecare să acţioneze în felul lui: pe Hamlet – să caute pe-ndelete temeiuri, pe Romeo – să pregătească în mare pripă căsătoria, pe Othello – să asiste senin la manevrele lui Iago, pe Macbeth – să treacă la fapte sângeroase, şi pe Richard – să se prefacă împăciuitor. Nici unul dintre personaje nu acţionează lejer, fiecare trebuie să lupte cu el însuşi şi cu cei din jur, ceea ce conferă vitalitate, mişcare şi vioiciune actului II. Trăsăturile de caracter accentuate ale personajelor, care în actul I erau străine de sentimentul respectiv, se dovedesc, prin particularităţile lor, favorabile acestuia. Sentimentul creşte în intensitate, iar caracterele se mulează, adaptându-se situaţiilor sentimentale corespunzătoare.

În actul III, sentimentul devine *pasiune;* el pune stăpânire totală pe sufletul personajului. „Aş fi în stare sânge cald să sorb,/ să făptui grozăvii de care ziua/ s-ar îngrozi" (III, 2), zice ponderatul Hamlet. „Mi-e-atât de dor să mai rămân cu tine,/ Că-n veci n-aş mai pleca" (III, 5), îi spune Romeo, cel schimbător, Julietei. „Blestem asupra-acestei desfrânate!" (III, 3), va zice Othello, despre fiinţa atât de curată a Desdemonei. „Atât am mers prin sânge, că-i mai greu/ Să dau 'napoi decât să merg 'nainte" (III, 4), se destăinuie conştiinciosul Macbeth soţiei. Iar netrebnicul Richard reuşeşte, mimând modestia, să-i prilejuiască vărului său urarea mult dorită: „Trăiască Richard rege, vrednic domn al Engliterei!" (III, 7).

Cele cinci sentimente, devenite pasiuni, ating în actul III punctul lor culminant şi prilejuiesc autorului, cum observase Freytag, să-şi desfăşoare întreaga strălucire a poeziei: celebrul monolog al lui Hamlet (III, 1) şi scena despărţirii dintre Romeo şi Julieta (III, 5). Este momentul să fie subliniată aici deosebirea dintre sentimentele dominante din *Hamlet* şi *Romeo şi Julieta,* respectiv răzbunarea dreaptă şi iubirea, şi celelalte trei: gelozia din *Othello,* grandoarea din *Macbeth* şi ambiţia dăunătoare din *Richard al III-lea.* Primele două sunt *pozitive* şi, deci, cântate cu tot elanul poetic al autorului, pe când ultimele pot fi numite mai degrabă patimi decât pasiuni, datorită caracterului lor *negativ.* Shakespeare le acordă şi acestora versuri memorabile, în special *geloziei* („E monstrul cu ochi verzi ce-şi plăsmuieşte/ El singur hrana lui.": III, 3), dar fireşte că atitudinea lui nu poate fi admirativă, şi nici strălucirea poeziei – atât de intensă ca în primele două piese.

În orice caz, sentimentul, devenit pasiune, atinge în actul III măreţia supremă şi, respectiv, josnicia maximă, în funcţie de semnificaţia sa, pozitivă sau negativă. Am putea spune că atinge faza sa ideală, perfectă. Aceasta, fireşte, din perspectiva lui Shakespeare. Nu poate fi vorba aici de o definiţie a sentimentului. Nu se poate spune că *aceasta este* răzbunarea, iubirea sau gelozia. Sentimentele au grade şi nuanţe nelimitate. În plus, ele nu sunt conceptibile, ci sensibile. Dar se poate spune că autorul a reuşit o performanţă neegalată încă, piesele sale rămânând până astăzi prototipuri ilustrative ale acestor sentimente, şi aceasta nu numai în domeniul dramatic, ci al literaturii în genere.

Se poate totuşi considera, şi acest lucru este valabil pentru toate cele cinci drame pasionale, că în actul III se ajunge la un fel de contopire, de unificare şi chiar de identificare a sentimentului cu personajul care i-a dat naştere şi care l-a intensificat, aceasta putând fi considerată o caracteristică generală a sentimentului ideal – aceea de a domina *total* persoana umană. A te dărui total obiectului pasiunii tale înseamnă a o înălţa la rangul de ideal. Iar acest ideal este cu atât mai elevat, cu cât persoana care i se dăruieşte este mai bine dotată cu calităţi corespunzătoare şi depune mai multe eforturi. Căci nu este de ajuns voinţa sau dorinţa, pe care o poate avea oricine, şi nici putinţa, fără eficienţă. Aceasta este cauza pentru care Shakespeare îşi alege eroii din rândul persoanelor cu trăsături de caracter accentuate.

În faţa jalnicului duh al regelui mort, Hamlet jură să se identifice cu actul răzbunării („Cu lucruri fără preţ neamestecată,/ Doar ea va mai trăi de azi încolo/ În cartea crieerului meu. Îţi jur!": I, 5), ceea ce va reuşi să facă în actul III, într-o asemenea măsură, încât acelaşi duh va trebui să intervină în favoarea reginei îngrozite (III, 4). Şi Julieta este nevoită să-l alunge pe Romeo („Ba da! E ziuă! Pleacă! Du-te! Fugi!": III, 5), care îşi riscă viaţa pentru a mai sta câteva clipe cu iubita („Că-n veci n-aş mai pleca. O, vino, moarte...": III, 5). Othello se identifică în asemenea măsură cu sentimentul care îl domină încât se desparte de propria sa identitate („... adio, vouă,/ Împăunate oşti, războaie mari.../ Adio, că menirea lui Othello/ A luat sfârşit!": III, 3). Macbeth, ajuns rege, îşi primeşte cu resemnare, ca pe ceva firesc pentru el, nu numai înalta cinste, ci şi consecinţele ei nefaste, până la pieire („... pogoară-n faţă-mi, soartă,/ Şi-nfruntă-mă până la moarte!": III, 1). Iar Richard se identifică şi el cu ambiţia lui nelegiuită, exprimată cel mai clar de acelaşi erou în piesa *Henric al VI-lea* („... Plăcere-n lume alta... n-am/ Decât aceea de a porunci,/ De-a cârmui puternic, stăpânind/ Pe cei cu un obraz mai norocos...": citat după Al. Olaru, *Shakespeare şi psihiatria dramatică*, Craiova, 1976, p. 296).

Dar nici unul dintre eroi nu este mulţumit. Mai mult, toţi suferă (faza psihopatică). Până şi cei doi îndrăgostiţi, care ne-am aştepta să fie în culmea fericirii, îşi dau seama de acest lucru („Parc-ai fi/ Un mort într-un

mormânt!", îi spune Julieta iubitului. „Şi obrajii tăi/ Sunt albi ca varul. Nemilosul chin/ Ne soarbe sângele", îi răspunde Romeo: III, 5).

Deci nu este vorba numai de identificarea, de unitatea sentimentului cu personajul care îl trăieşte, ci şi de *opoziţia* acestora. Sentimentul ideal, obţinut prin această identificare, se opune personajului real, care i-a dat naştere. Este ceva care aminteşte de *unitatea şi lupta contrariilor*. Sentimentul ideal îşi dobândeşte valenţe universale care nu mai corespund individualului. Universalul copleşeşte individualul, idealul transcende realul şi se opune acestuia. Indiferent cât de elevate ar fi personajele, ele nu pot întruchipa perfecţiunea. Hamlet trăieşte sentimentul răzbunării, ca şi Romeo – pe cel al iubirii. Dar primul nu este răzbunarea însăşi, şi nici celălalt, iubirea, cu toate că ei au fost aceia care le-au dat fiinţa şi aparenţa perfecţiunii.

Unitatea şi lupta contrariilor presupune un moment de echilibru, dar şi de criză profundă, care nu poate să dureze. Trebuie să se întâmple ceva. Individualul, perisabilul, vremelnicul nu poate să rămână purtătorul permanent al idealului. Personajul care i-a dat naştere a trebuit să înfrunte forţele potrivnice ale realului, ale propriei sale persoane şi ale celor din jur. Forţe care n-au fost pasive şi, chiar dacă s-au „retras" (în accepţia lui Bradley), permiţându-i eroului performanţa idealizării sentimentului, n-au fost anihilate şi, deci, vor „înainta". Acelaşi lucru este valabil şi despre starea psihică a eroului. Pasiunea, declanşată de psihopatie, desfăşurată deci într-o situaţie care nu mai poate fi considerată nici normală şi nici doar deosebită (ca în faza de comportament accentuat), trebuie, datorită tensiunii nervoase pe care o provoacă, a „crizei", sau să înceteze, prin revenirea eroului la starea normală, sau să continue, agravându-i situaţia şi periclitându-i viaţa.

Este clar că dramele nu se puteau opri la actul III. Dacă Hamlet, în loc de Polonius, îl ucidea pe rege, ne întrebăm: ce s-ar fi întâmplat cu acesta? Chiar dacă n-ar fi fost pedepsit de Laert, care înainta cu armata, ar fi fost ros de remuşcări, nefiind convins de intenţiile duşmănoase ale regelui, şi ar fi provocat disperarea reginei. Ce s-ar fi întâmplat dacă dragostea celor doi eroi se încheia cu căsătoria? Nimeni n-ar fi rămas cu impresia că ar fi putut „trăi fericiţi până la adânci bătrâneţi", cum se spune în basme. Ce s-ar fi ales de Othello, care îşi luase adio de la el însuşi? Dar Macbeth, pentru ce ar mai fi luptat? Sau Richard, ajuns rege, este de conceput oare că ar fi domnit în linişte şi pace cu supuşii săi? La ultima întrebare ne răspunde chiar Shakespeare. Nu, ar fi fost în stare, în anumite situaţii, să-şi dea regatul pentru un cal!

Alternativa revenirii la starea normală, vindecarea eroului, ar fi însemnat o străbatere inversă a drumului parcurs. Deci transformarea

pasiunii în sentiment obişnuit şi, apoi, debarasarea eroului de acest sentiment, care-i era, de fapt, străin şi chiar nepotrivit. Dar aceasta ar fi însemnat eşecul estetic al dramei, pierderea celui mai preţios element câştigat, a sentimentului ideal. Este interesant faptul că Shakespeare, în *Romeo şi Julieta*, sugerează această alternativă, tocmai la sfârşitul actului III. Doica Julietei o sfătuieşte pe aceasta, cunoscându-i firea schimbătoare, să renunţe la Romeo în favoarea lui Paris („Pe lângă el, Romeo e o cârpă": III, 5), aşa cum şi Romeo, în faza lui normală, renunţase fără nici o remuşcare la iubita pentru care plângea în aceeaşi dimineaţă. Dar Julieta, ca şi Romeo, se identifică, în actul III, cu sentimentul ideal, şi nu mai poate da înapoi. Alternativa cade din motive estetice. Idealul presupune identificarea personajului cu sentimentul devenit pasiune. Calea întoarcerii este tăiată, deşi, din perspectivă medicală, este cea mai firească.

Dacă unitatea contrariilor face imposibilă revenirea şi garantează fiinţa sentimentului ideal, lupta contrariilor este cea care va decide sensul acţiunii, care trebuie să continue, şi anume menţinerea idealului, a perfecţiunii, în formă nealterată, prin suprimarea suportului său perisabil, a eroului care i-a dat fiinţă. Victoria idealului universal asupra omului individual. Modalitatea aleasă de Shakespeare pentru redarea acestei situaţii, în ultimele două acte, se face pe două planuri: *psihic*, prin „căderea" eroului în starea nevrotică şi psihotică, şi *social*, prin învingerea lui de către forţele opuse. În dramele dominate clar de sentimente negative, *Macbeth* şi *Richard al III-lea*, decăderea psihică oferă doar împrejurările favorabile pentru uciderea fără milă a eroilor, ceea ce produce satisfacţie. Sentimentele idealizate, grandoarea şi ambiţia, se menţin în sufletul spectatorului cu toate implicaţiile lor nefaste. Imposibilitatea realizării lor de către eroii care, cel puţin în primele trei acte, păreau capabili de asemenea performanţe, creează o senzaţie de liniştire. Personajele, prin manifestarea caracterelor profund negative şi acţiuni macabre, sunt capabile să trezească groaza spectatorului, dar în nici un caz mila. Or, frica şi mila sunt sentimentele esenţiale care intră în definiţia clasică a tragediei. Deci *Macbeth* şi *Richard al III-lea* nu pot fi considerate tragedii, deşi în ambele apar şi scene menite să stârnească mila pentru victimele eroilor principali, în special uciderea unor copii nevinovaţi. Dar acestea nu deţin pondere, şi efectul lor este mai degrabă acela de a ilustra cruzimea personajelor principale.

O situaţie aparte o reprezintă *Othello*, în care sentimentul dominant este negativ, gelozia. Aici eroul este învins mai mult de propria sa orbire, cum o recunoaşte singur („Fui orb şi pătimaş": V, 2), deci predomină planul psihic, cu toate că, dacă nu s-ar fi sinucis, urma să fie întemniţat şi condamnat pentru crimă. În plus, el a fost adus în această stare de satanicul Iago. Comportamentul epileptoid

al eroului trezeşte groaza. Sunt scene în care se comportă ca o fiară. Chiar dacă reuşeşte să trezească într-o oarecare măsură mila, el nu poate stârni compătimirea. Tragismul piesei în această privinţă nu este stârnit de moartea eroului, ci de a eroinei nevinovate. *Othello* este o tragedie, în sens clasic, datorită acestei combinaţii ingenioase: eroul trezeşte frica, iar eroina, mila, ambele pe fondul sentimentului primitiv, sălbatic al celei mai cumplite gelozii.

Hamlet, în schimb, este o tragedie exemplară. Atât de bine întocmită, încât frica şi mila, dar şi celelalte determinaţii ale *catharsis*-ului tragic (dragostea pentru om, admiraţia şi plăcerea), pun, în cele din urmă, pe al doilea plan sentimentul fundamental al piesei – dreapta răzbunare, deşi acesta este prezent în fiecare moment. Cauza o constituie faptul că sentimentul respectiv nu este întru totul pozitiv. Chiar o răzbunare perfect întemeiată nu se face cu entuziasm, şi admiraţia pentru erou se datoreşte tocmai ezitării sale permanente, nehotărârii, care, altfel, nu este o trăsătură de caracter demnă de invidiat.

Cu totul alta este situaţia în *Romeo şi Julieta*, cea mai reuşită dramă pasională, în care Shakespeare se întrece pe sine. Ea este o tragedie din toate punctele de vedere, dar sentimentele specifice tragicului sunt dominate de iubirea ideală, de perfecţiunea, de frumuseţea acestui sentiment înălţător, care la Shakespeare nu are nimic platonic, idealist, şi este, în acelaşi timp, străin de orice senzualism. E sentimentul care ne apropie de zei, fără a ne permite să-i atingem, şi ne îndepărtează de restul fiinţelor terestre, fără a ne despărţi de ele.

Eroii îşi iau ei înşişi viaţile, spre învăţătura de minte şi pedepsirea celor care le-au stat în cale, spre umilirea realităţii meschine, a lumii lipsite de înţelegere, dar, în acelaşi timp, pentru supravieţuirea, în pura sa esenţialitate şi pentru totdeauna, a celui mai nobil sentiment care leagă fiinţele umane – *iubirea ideală*.

Acesta este motivul pentru care îşi ucide Shakespeare personajele: pentru a menţine supravieţuirea sentimentului ideal în sufletul spectatorului. Iar acest proces, de suprimare a realului în favoarea idealului, în funcţie de sentimentul idealizat, îi conferă operei fie semnificaţie dramatică pasională (*Macbeth* şi *Richard al III-lea*), fie semnificaţie tragică (de natură pasional-tragică în *Othello*, şi de natură elevat-tragică, în toate accepţiile cuvântului, în *Hamlet* şi în *Romeo şi Julieta*). Dar aceasta înseamnă că motivul este de natură pur estetică. Personajele nu trebuie să moară pentru a fi pedepsite într-un fel sau altul, mai mult sau mai puţin umilitor, mai ales că unele nici n-ar merita vreo pedeapsă. Şi nici datorită faptului că sunt grav bolnave şi, oricum, ar trebui să moară. Ci trebuie să moară pentru a stârni, alături de sentimentul dominant, efecte tragice în sufletul spectatorului.

Dacă, în actul II, eroul era cel care, acţionând, contribuia la intensificarea sentimentului, în actul IV, acesta din urmă, devenind pasiune sau patimă (cazul celor trei sentimente negative), va fi cel care, dominându-l pe erou, va începe să-i intensifice acţiunea (distructivă, de cădere pe plan psihic, şi dezastruoasă pe plan social) sau, din acelaşi motiv, va permite „înaintarea" forţelor adverse. Actul V este, firește, cel al morţii eroului, care se sinucide sau este ucis, eliberând astfel sentimentul ideal de mărginirea, de limitele sale materiale, şi garantându-i supravieţuirea, în formă nealterată, în sufletul spectatorului.

Mecanismul dialectic al confruntării dintre ideal şi real sau material este, în mod firesc, pentadic, şi cuprinde deci cinci momente: (1) Momentul *alterităţii,* al deosebirii şi distincţiei evidente dintre sentiment, în forma sa banală, obişnuită, şi caracterul personajului. (2) Momentul *identificării,* al procedurii şi intensificării sentimentului în sufletul eroului. (3) Momentul *unităţii* (al identităţii) şi *al luptei* (al opoziţiei) dintre sentimentul idealizat şi erou. (4) Momentul *dominării* sentimentului ideal asupra eroului real. (5) Momentul *suprimării* eroului real.

Mecanismul dialectic al acestei confruntări oferă explicaţia întregului angrenaj al dramelor pasionale ale lui Shakespeare. Fiind pentadic în esenţă, el determină împărţirea spectacolului dramatic în cinci părţi. Acestuia îi corespund, în textul sau scenariul dramei, cele cinci acte. Procesul de instaurare a sentimentului, de elevare şi dominare nu poate avea loc decât în sufletul unor personaje cu trăsături de caracter accentuate, în care se va petrece o adevărată dramă psihică, ale cărei faze vor fi, de asemenea, cinci. Orice s-ar spune, faptul că mecanismul dialectic, structura spectacolului, numărul actelor şi fazele dramei psihice sunt aceleaşi în toate cele cinci drame pasionale (faptul că şi operele respective sunt în număr de cinci şi că în ele este vorba de cinci sentimente sunt lucruri accidentale) dovedeşte că Shakespeare nu numai că era conştient de aceste elemente pentadice, ci le şi aplica în mod consecvent. Am spune, chiar, cu multă pedanterie. Ceea ce face ca cele cinci piese să fie totuşi atât de diferite, încât să pară că nu au nimic în comun, nu o constituie, firește, numai caracterele diferite ale personajelor şi specificul dramei lor psihice (materie în care Shakespeare este de neegalat), ci şi sentimentele ideale, pe care acesta le cântă, făcând să vibreze cele mai sensibile coarde ale sufletului.

Este greu să ne imaginăm un spectacol de teatru din epoca elisabetană. Una dintre aceste drame, care sunt adevărate minuni ale spiritului uman, jucată într-o baracă de scânduri, în curtea unui han murdar, pavat cu bălegarul telegarilor, şi în faţa unor spectatori ignoranţi, nu numai analfabeţi, ci aproape sălbatici. În ce condiţii a

scris Shakespeare aceste opere! Şi pentru cine? Studiul lor, din perspectiva dialecticii pentadice, pune în evidenţă o bună parte din multiplele lor valenţe artistice. Am fi ispitiţi să credem că marele dramaturg a scris pentru cei de astăzi, care, în sfârşit, îl înţeleg. Ne place formula „Shakespeare – contemporanul nostru". Realitatea este însă că bărbatul acesta, care se numără printre cei mai subtili mânuitori ai condeiului, transcende epoca noastră, ca şi pe aceea în care a trăit. Nu suntem primii şi nu vom fi nici ultimii care se vor bucura de farmecul creaţiilor sale. Shakespeare nu este numai contemporanul nostru, ci şi al umanităţii în genere. Este contemporanul Omului.

9. Sistemul pentadic al rostirii filosofice româneşti al lui Constantin Noica

Prin „rostirea filosofică românească", Noica ocupă un loc aparte în filosofia noastră, un loc neprecizat încă de critica filosofică şi nesugerat nici de autorul însuşi, care, după publicarea cunoscutelor lucrări: *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creaţie şi frumos în rostirea românească* (1973) şi *Sentimentul românesc al fiinţei* (1978), abandonează, practic, această temă. Din perspectivă pur filosofică, lucrările par, la prima vedere, lipsite de interes; acelaşi lucru, poate chiar mai pregnant, se poate spune din punct de vedere strict filologic. Lucrările au plăcut însă, contribuind în mare măsură la popularitatea autorului, prin aspectele lor artistice, uşor accesibile, atractive. De altfel, însuşi domeniul investigat se preta la o astfel de tratare, fiind situat undeva între adevăr şi frumos, ceea ce i-a prilejuit autorului o adevărată risipă din tezaurul celor mai alese expresii stilistice care au fost utilizate vreodată într-un context filosofic.

Făcând totuşi abstracţie de stil, „rostirea filosofică românească", diluată ulterior în termenul mai general de „rostire românească" şi concentrată, în cele din urmă, în jurul unui termen central, al „fiinţei", face parte din ceea ce astăzi se numeşte *hermeneutică*. Nu în sensul antic al interpretării gândurilor prin cuvinte, al exprimării gândurilor, ci al descoperirii gândurilor întruchipate în cuvinte. Astfel de investigaţii făcuse sporadic şi Hegel, care se bucura, cum zice Noica, găsind în limbă cuvinte pe măsura semnificaţiilor speculative, nu numai diferite, dar şi opuse. Hegel era însă nemulţumit de limbaj şi apăsa temător pe clapele aglutinante ale limbii germane. Opera lui Heidegger este însă un adevărat delir hermeneutic, o incidenţă a celor mai stranii proiecţii care s-au făcut vreodată pe coordonatele atât de laxe ale limbilor greacă şi germană. Dispărută ca limbă vie, canonizată în scrieri dogmatice, greaca pare să renască prin cuvintele sale majore, să devină mai grăitoare decât atunci când era vorbită. Cum este posibil acest lucru, ne-o spune chiar Noica. În cuvinte, zice el, se întâmplă să-ţi aminteşti de lucruri pe care nu le-ai învăţat niciodată, „Căci orice

cuvânt este o uitare şi în aproape oricare s-au îngropat înţelesuri de care nu mai ştii". Hermeneutul autentic ar trebui să fie deci un fel de arheolog al limbii, care să sape în adâncul cuvintelor şi să găsească acolo *noutatea uitată*. Tot Noica mai zice că: „dacă nu m-ai fi găsit, nu mă căutai". Hermeneutul banal caută ceea ce n-a uitat nimeni şi găseşte ceea ce ştiu toţi. Un hermeneut autentic a fost Eminescu, care, căutând în tainiţele limbii române, a găsit acolo „Luceafărul", uitat de toţi, căci „Luceafărul" *exista* în limba română şi fără Eminescu, dar numai prin Eminescu i-a fost dat să *fie*. Un Eminescu însă al filosofiei româneşti, zice Noica, n-a apărut încă. Adică un hermeneut care să cerceteze în profunzimile limbii române şi să găsească acolo filosofia pe care noi am uitat-o. Până se va găsi vreunul, Noica încearcă el însuşi să pătrundă în abisurile metafizice ale câtorva cuvinte româneşti. Cum este şi firesc, el caută adesea ceea ce s-a şi găsit deja şi a fost ca atare spus în alte limbi, găsind însă că noi, românii, i-am putea zice altfel, poate chiar mai bine. Nu este mare lucru să spui ce-au mai zis şi alţii, dar Noica se bucură, asemenea lui Hegel, pentru faptul că toate acestea erau ascunse şi în limba română, uitate, iar a le scoate astăzi la lumină este totuşi un lucru bun. Cel puţin, din perspectiva culturii umaniste.

Şi dacă, totuşi, în limba noastră există şi lucruri care nu s-au rostit în alte limbi? Lucruri pe care le-am uitat doar noi? Atunci nu mai este vorba de o simplă bucurie, ci chiar de datoria noastră de a le reaminti şi altora. De a încerca, aşa cum o face Noica, să le expunem în forma unui sistem.

Faptul că sistemul prezentat de Noica are cinci momente nu ne pare întâmplător. În cuprinsul aceleiaşi *Rostiri filosofice româneşti*, vorbind despre *Îndoita infinire la Brâncuşi*, el consideră că „orice legendă, până şi povestea cea mare a lumii, se desfăşoară după cinci momente". Or, ce altceva este filosofia, decât această mare poveste a lumii? Decât această pentadă a pentadelor?

Primul moment al sistemului îl constituie clasicul „în sine", atât de cunoscut în limbile tradiţional-filosofice (*kat'hauton, in se, an sich*), căruia Noica îi găseşte o pereche corespunzătoare de termeni româneşti, „sinele" şi „sinea", care nuanţează aspectele obiective şi subiective ale necondiţionatului, excluzându-se şi completându-se reciproc.

Urmează „ciclul fiinţei", în cadrul căruia „rostirea", „întru" şi „firea" presupun nuanţări subtile ale raportului dialectic dintre „a fi" şi „a exista", nuanţări care presupun interiorizare şi, în acelaşi timp, raportare la altceva, statornicie şi perisabilitate; ceea ce conduce de la sine către momentul următor, al „devenirii". Ciclul acesteia începe cu „petrecerea" şi, trecând prin „vremuire" şi „infinire", ca ilustraţii ale devenirii în timp şi spaţiu, sfârşeşte cu „troienirea", cu excesul

falimentar al devenirii nestăvilite, care necesită „rânduiala". Aceasta începe cu ctitoriile prefixului „în", care scoate fiinţa din talazurile devenirii dezlănţuite, „înfiinţând-o", esenţializând-o, găsindu-i astfel „temeiul", „cumpătul".

Există între aceste patru momente ale sistemului o surprinzătoare coerenţă, ceva care le reuneşte, le adună şi le orânduieşte aproape deductiv. Aceasta este, în fond, „rostirea filosofică românească" – rostirea propriilor sale momente, sistemul acestei rostiri. Ultimul moment al sistemului nu mai reprezintă însă un „ciclu". Rostirea filosofică este abandonată în lume şi lăsată acolo să rătăcească, „pe calea cea de sminteală". Să fie aceasta un fel de uitare a uitărilor? Sau lumea aceasta, viaţa şi societatea şi, apoi, creaţia şi frumosul scapă rânduielii, cumpătului regăsit al fiinţei înfiinţate? Dar, atunci, la ce mai e bună rânduiala?

Ar mai fi, desigur, şi alte întrebări. Nu trebuie uitat însă nici faptul că „rostirea filosofică românească" îşi găseşte în scrierile lui Noica o *primă* reprezentare sistematică, iar aceasta nu-i decât o căutare a ceea ce el găsise deja, în esenţă a triadei de tip hegelian: fiinţă, devenire, temei, căreia îi adaugă un început de genul absolutului tradiţional şi o încheiere difuză. Sunt posibile, firește, şi alte reprezentări. Depinde de ce ai găsit, ca să ştii ce să cauţi. Alte încercări pe această linie, făcând abstracţie de cea a lui Mircea Vulcănescu, care îl precede pe Noica, nu ne sunt cunoscute. Noica însuşi nu mai revine la sistemul schiţat al rostirii filosofice româneşti, ci doar la părţi ale acestuia, pe care le prezintă separat (*Sentimentul românesc al fiinţei* şi *Devenirea întru fiinţă*).

Judecat ca atare, sistemul rostirii filosofice româneşti se dovedeşte simplist (faţă de sistemul lui Hegel, de exemplu). Problema nu era însă aceea de a transcende universul culturii umane (de care a încercat să dea seama Hegel), ci de a înscrie rostirea filosofică românească, cu specificul ei, pe fluxul rostirii filosofice în genere.

Metodologic, este vorba de o investigaţie a limbajului conceptual, categorial al filosofiei, care, după Noica, nu poate fi, în nici un caz, redus la simbolizare şi codificare. Or, atâta timp cât filosofia operează cu limbajul conceptual, Cantemir poate fi parafrazat şi în acest domeniu: „din limbi străine să înveţi filosofia, ca în limba ţării tale să filosofezi". Dar aceasta înseamnă că, asemenea *Luceafărului*, care subzista uitat în limba română, ar fi venit oricum o vreme când cineva se va fi învrednicit să scoată la lumină şi substratul unei gândiri filosofice româneşti. I-a fost dat lui Noica s-o facă. Şi a făcut-o într-un mod exemplar.

10. Mecanismul pentadic al sănătății la Daniel Danielopolu

Născut la Bucureşti (la 21 aprilie 1884), Daniel Danielopolu urmează Facultatea de Medicină, la care rămâne ca preparator (1906) şi apoi ca profesor (1918) până în ultimul an al vieţii (1955). A fost, din 1935, preşedintele Academiei de Medicină, iar din 1948 va avea şi conducerea Institutului de Fiziologie Normală şi Patologică. Este vorba de o personalitate de prim rang a medicinei româneşti, de un cercetător şi un creator pasionat, care a reuşit, în cei 52 de ani de activitate, să publice peste 1 200 de lucrări de specialitate.

În monografia apărută în 1960 şi intitulată de către editor, în mod neinspirat, *Opere alese*, în loc de *Teoria medicinei*, Danielopolu datează interesul său pentru problemele teoretico-metodologice ale medicinei în jurul anului 1928. Este vorba de o etapă a propriei sale activităţi când acumulase deja nu numai cunoştinţe, ci şi o experienţă profesională considerabilă. Interesul pentru aceste probleme l-a urmărit însă de-a lungul întregii sale activităţi. În ultimii ani de viaţă, după aproape trei decenii de experimentare, autorul revine asupra lor cu exemple din toate domeniile în care a lucrat şi a obţinut rezultate remarcabile. Teoria lui nu este infirmată nici astăzi, ci, dimpotrivă, este confirmată de biocibernetică şi de teoria sistemelor biologice, Danielopolu fiind considerat chiar precursorul direct al acestora.

Structural, teoria medicinei a lui Danielopolu cuprinde două părţi: I. Fiziologia generală şi II. Fiziopatologia. Prima se ocupă în principal cu „teoria echilibrului funcţiilor organismului", cu „schema anatomo-fiziologică a mecanismului de reglare a funcţiilor organismului", cu „căile senzitive" şi „căile de transmitere a impulsurilor". Terminologia este, în mod şocant, foarte apropiată de cea a ciberneticii actuale, deşi este preluată din lucrări apărute în preajma primului război mondial.

Punctul de plecare îl constituie teza lui Claude Bernard a considerării organismului ca un întreg unitar, reprezentat fiziologic prin mecanismul circulator cortico-endocrino-efector.

Între funcţiile organismului, consideră Danielopolu, există un *echilibru*. În stare normală, de sănătate, acesta este *perturbat în permanenţă* de factori interni sau externi (digestie, emoţie, efort, variaţii de temperatură, traumatisme etc.), care determină diferite grade de variaţie ale echilibrului. Ele sunt însă reduse în scurt timp la o stare medie de echilibru, cu variaţii neglijabile, prin ceea ce medicul român numeşte „mecanismul de apărare a echilibrului".

Hipocraticii, ca şi vechii medici indieni, spuneau acelaşi lucru, că starea de sănătate se datorează echilibrului firesc al organismului, care reglează combinarea cumpănită a umorilor produse de organele corespunzătoare. Suferinţa nu este altceva decât un fenomen natural care se datorează tulburării de către anumiţi factori, interni sau externi, a echilibrului firesc al organismului. Hipocraticii au cunoscut, de asemenea, tendinţele naturale ale organismului de restabilire a propriului echilibru, recomandând păstrarea pe cât posibil a integrităţii acestuia – recomandare care a dus la cunoscutul dicton: *Primum non nocere* („În primul rând să nu vatămi").

Funcţiile organismului, consideră Danielopolu în manieră dialectică, nu pot fi menţinute în echilibru decât prin forţe *opuse*, pe care le numeşte „antagoniste", *excitatoare* şi *inhibitoare*. Esenţial este echilibrul funcţiilor terminale, îndeplinite de celulele efectoare ale organelor terminale (inimă, ficat, rinichi, tub digestiv etc.). Menţinerea unei stări de echilibru al funcţiilor cardiace, vasculare, digestive, renale, hepatice etc. asigură funcţionarea normală a întregului organism, dar aceasta, numai prin intervenţia şi medierea sistemului nervos şi endocrin. Ceea ce, hipocratic vorbind, înseamnă extinderea aceluiaşi principiu funcţional la toate organele, cărora li se adaugă sistemul nervos şi endocrin. Principial, deci, ne găsim, deşi într-un cadru mult mai complex, în contextul unei teorii al cărei caracter dialectic este exprimat direct.

Danielopolu insistă în mod special pe faptul că între forţele opuse nu există un „antagonism absolut", că tendinţa forţelor nu este de a se anihila reciproc, ci, dimpotrivă, de a se *stimula*. Este introdus termenul de „antagonism interstimulant". Forţa excitatoare declanşează intervenţia forţei inhibitoare, care îi limitează acţiunea, deci excitaţia stimulează intervenţia inhibiţiei, şi nu o anulează, cum se consideră de obicei. Forţa inhibitoare nu anulează o excitaţie preexistentă, ci, dimpotrivă, declanşează intervenţia unei forţe excitatoare care îi limitează acţiunea. Medicina, din această perspectivă, nu este altceva decât „teoria echilibrului prin antagonism interstimulant" aplicată în fiziologie, patologie, farmacodinamie, terapeutică medicală şi chirurgicală.

În condiţiile obişnuite, limitele între care variază în stare normală funcţiile întregului organism sunt echilibrate prin mecanismul de apărare,

prin antagonismul interstimulant al forţelor excitatoare şi inhibitoare care acţionează pe coordonatele sistemului cortico-endocrino-efector.

Ar fi vorba, în acest context, de acţiunea a trei legi. Prima, numită „legea amfomecanismului", prevede acţiunea antagonismului interstimulant la toate nivelurile, respectiv *în* cadrul fiecărui organ terminal, ca şi *între* organele terminale, *în* cadrul sistemului nervos, ca şi *între* sistemele nervos, endocrin şi efector sau *între* glandele endocrine ş.a.m.d. O a doua lege, numită a „predominanţei", postulează faptul că cele două forţe antagoniste care reglează echilibrul funcţiilor organismului *nu sunt niciodată egale*. Dacă ar fi egale, ar rezulta un sistem mort. Una dintre ele predomină întotdeauna asupra celeilalte, ceea ce garantează eficacitatea sistemului.

În fine, permanenţa sistemului funcţional este garantată de „legea mecanismului circular", conform căreia un prim factor declanşează intervenţia unui al doilea, care, la rândul lui, necesită intervenţia primului ş.a.m.d. Sistemul nervos stimulează producerea hormonilor, unii dintre aceştia întreţin funcţia organelor terminale, care, la rândul lor, prin căile centripete şi prin intermediul metaboliţilor, întreţin activitatea sistemului nervos; sistemul endocrin întreţine reactivitatea organelor terminale, care, la rândul lor, prin intermediul căilor centripete şi al metaboliţilor, întreţin funcţionarea glandelor endocrine ş.a.m.d.

Structural, procesualitatea funcţionalităţii organice are *cinci* componente: (1) forţa activă, (2) forţa reactivă, (3) interacţiunea, cu predominanţa uneia dintre ele, (4) antrenarea reactivităţii opuse, (5) echilibrarea forţelor.

Procesele fiziologice normale pot fi *tranzitorii* sau *permanente*. În cazul unui efort banal, care perturbă frecvent echilibrul funcţional al organismului, se produce: (1) încordare musculară, care determină (2) accelerarea ritmului cardiac cu (3) predominanţa încordării musculare, care determină (4) predominanţa accelerării ritmului cardiac şi slăbirea încordării musculare până la (5) restabilirea echilibrului între încordarea musculară minimă şi ritmul cardiac normal. Sau declanşarea, prin intermediul efortului muscular, a accelerării ritmului cardiac şi a respiraţiei, cu predominanţa alternativă a uneia faţă de cealaltă până la restabilirea echilibrului. Este uşor de observat, mai ales în ultimul caz, că *după* un efort, tocmai pentru a-i diminua efectele, urmează un răstimp de accelerare a respiraţiei (predominanţă), care devine *mai puternică decât în timpul efortului*, ceea ce înseamnă şi o acceleraţie a ritmului cardiac şi o alimentare sangvină suplimentară a musculaturii. Abia ulterior acestei „predominanţe", care devine în mod firesc bilaterală, începe restabilirea echilibrului.

În cazul proceselor permanente, ca cel dintre sistemul nervos şi organele terminale sau glandele endocrine, acţiunea şi reacţia forţelor opuse este continuă, echilibrul constând tocmai în această interstimulare reciprocă.

Perturbarea tranzitorie a echilibrului funcţional al organismului, însoţită adesea de durere (ca efect al unei excitaţii puternice) şi care continuă, ca şi respiraţia accelerată după efort, şi după ce forţa declanşatoare îşi încetează acţiunea, nu trebuie identificată întotdeauna cu boala. Criteriul stărilor patologice l-ar constitui amploarea şi durata procesului de restabilire a echilibrului funcţional. În timp ce în starea normală, de sănătate, precizează Danielopolu, diferitele modificări dispar foarte repede printr-un mecanism de reglare uneori instantaneu, în cazuri patologice, datorită alterării profunde a mecanismului de reglare, modificările, în loc să dispară, se accentuează. Stările patologice sunt şi ele tranzitorii sau permanente.

Danielopolu distinge trei tipuri de circularitate care intervin în cadrul aceluiaşi proces de apărare sau restabilire a echilibrului funcţional al organismului: cercul reflex echilibrat, cercul reflex echilibrat deficient şi cercul vicios reflex. Primul este caracteristic stării normale, al doilea, stărilor patologice tranzitorii, şi al treilea, stărilor patologice permanente.

Cercul vicios reflex, caracteristic stărilor patologice permanente, ca boala anginoasă, boala asmatică etc., la care se referă Danielopolu, se dovedeşte un mecanism de apărare, ca şi cercul reflex echilibrat, deosebit de acesta nu prin acţiune, ci prin consecinţe. El nu provoacă echilibrul, ci menţine dezechilibrul forţelor contrare, a căror interacţiune prelungită provoacă slăbirea treptată a organismului şi moartea. Schema structurală a procesului patologic este tot pentadică: (1) forţa activă, (2) forţa reactivă, (3) predominanţa uneia, (4) antrenarea celeilalte, (5) menţinerea dezechilibrului. Efortul, de exemplu, în cazul anginei pectorale, declanşează (1) reflexul presor. Acesta, perturbând echilibrul nutritiv al inimii, determină (2) intoxicaţia miocardului. Intoxicaţia miocardului, printr-o excitaţie puternică a terminaţiilor senzitive, (3) accentuează reflexul presor, care (4), invers, măreşte intoxicaţia miocardului şi, deci, (5) menţine dezechilibrul.

Soluţia lui Danielopolu este întruparea, prin terapeutică medicală sau chirurgicală, a cercului vicios reflex.

Pentru redarea schematică a dialecticii pentadice, pe care o ilustrează cu numeroase exemple medicul român, sunt necesare câteva precizări, bazate pe datele amintite deja, în legătură cu specificul acestei dialectici, care o apropie, dar o şi deosebeşte, de celelalte.

Caracterul ei dialectic, antitetic, deci opoziţional obiectiv, este postulat prin cele *două forţe* „antagoniste" (excitatoare-inhibitoare). Întregul mecanism se referă la aceste forţe şi *numai* la acestea. Din această cauză, în aparenţă, am avea de-a face mai degrabă cu o dialectică binară şi, respectiv, cu anumite raporturi care pot fi stabilite între entităţile contrare. Nu trebuie uitat însă că şi celelalte dialectici,

de tip triadic sau tetradic, prezentau această caracteristică (a treia entitate hegeliană este sinteza celor două opuse).

Specifică însă punctului de plecare al lui Danielopolu nu este binaritatea. La început apare *una* dintre forțe, și anume cea *activă*, care acționează asupra organismului din afară sau din interiorul lui. Schema deci are un moment inițial, monadic, predialectic.

Al doilea moment presupune „trezirea" forței reactive, instituirea ei tocmai prin acțiunea primei forțe. Apare, într-adevăr, a doua forță, dar ea are mai mult caracter de efect, și, ca atare, posedă relativa independență a acestuia față de cauza care l-a produs. În sensul că respectiva cauză, declanșându-l, poate să-și înceteze acțiunea. Cum se și petrece, de regulă. Dar aceasta înseamnă că și al doilea moment are caracteristici monadice și nu presupune încă explicit binaritatea.

Aceasta apare abia în al treilea moment, de confruntare a forței active persistente și a celei reactive existente. Numai din confruntarea lor și prin acțiunea lor simultană apare caracterul lor opus, opoziția, antagonismul lor.

Cele trei momente nu au deci nimic comun nici cu „dedublarea unului", nici cu „unificarea contrariilor". Cauza o constituie faptul că la Danielopolu componentele *nu mai sunt entități*, respectiv obiecte, fenomene, concepte sau categorii, care toate au în sine un caracter static, ci *forțe*, dinamice prin definiție. Opoziția nu este între *excitație* și *inhibiție*, ca în psihologia clasică, în care opoziția înseamnă anularea uneia de către cealaltă, ci între forțe excitatoare și inhibitoare care se „interstimulează".

Din această cauză, componentele procesului dialectic nu mai sunt entități ca atare, ci *momente*. Procesul presupune *succesiune, temporalitate*, dar *nu trecere*, ca la Hegel. Forța activă, excitatoare nu trece, nu se transformă în forță reactivă, inhibitoare, ci o declanșează pe aceasta, rămânând totuși, fiecare, ceea ce este. Or, aceasta înseamnă că aici nu poate fi vorba de nici un fel de sinteză.

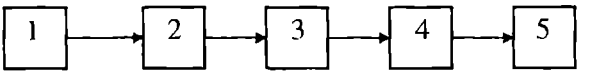
În legătură cu *opoziția*, este postulată prin lege *predominanța* uneia dintre forțe. Deci în momentul al treilea, de confruntare a forțelor, prima, cea declanșatoare a opoziției, este predominantă.

În momentul al patrulea, confruntarea persistă, dar predomină forța a doua.

În ultimul moment, al cincilea, în cazul stării normale, de sănătate a organismului, forțele se echilibrează, anulându-și reciproc acțiunea. Aceasta înseamnă că ciclul pentadic se încheie, ceea ce amintește de maniera platonică, și nu de cea hegeliană a continuării procesului dialectic prin trecerea lui în alt proces, pe care l-ar determina prin simpla sa apariție.

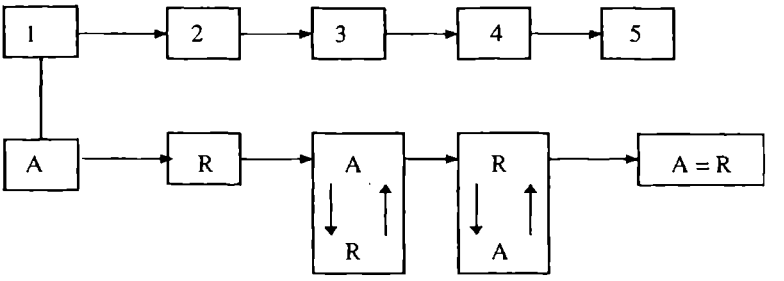
Starea de sănătate constă, după Danielopolu, într-o permanentă *deschidere* și *închidere* a unor cicluri pentadice de acțiune a forțelor opuse la diferite niveluri ale organismului.

Simplist, adică reproducând numai momentele procesului dialectic, analog entităţilor din schemele asemănătoare, schema dialecticii pentadice în discuţie ar avea forma:

(I) 

din care nu rezultă decât faptul că ciclul are cinci componente care se petrec succesiv.

Ţinând cont însă şi de cele două forţe, cea activă, pe care o notăm cu A, şi cea reactivă, cu R, cele cinci momente ar putea fi ilustrate astfel:

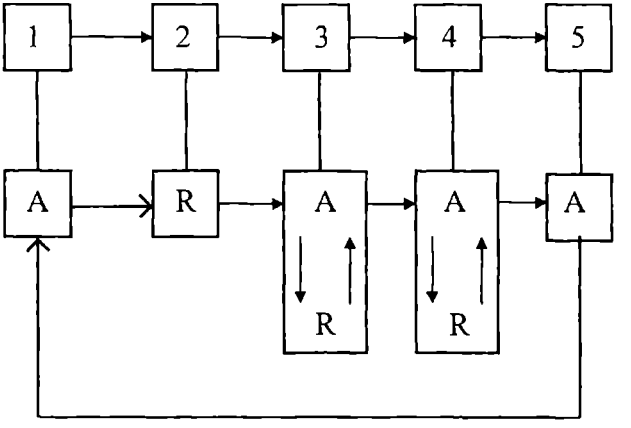
(II) 

în care momentele (3) şi (4) ar reda predominanţa forţei active şi, respectiv, reactive şi totodată opoziţia lor, iar (5) ar reda echilibrul forţelor.

Perturbarea acestui mecanism determină apariţia bolii. „Cercul reflex echilibrat deficient" semnifică în (II) realizarea deficitară a momentelor (3) şi (4), ceea ce face apariţia cu greu a momentului (5), produce suferinţă, durere etc.

„Cercul vicios reflex", caracteristic stărilor patologice permanente, diferă însă structural de schema (II) prin momentele (4) şi (5), dar şi prin faptul că nu mai presupune închiderea ciclului, ci repetarea lui.

(III)



Momentul (4) devine o repetare, mai mult sau mai puţin identică, a momentului (3), iar momentul (5) – o repetare a momentului (1), ceea ce determină slăbirea organismului şi, după reluări neîntrerupte ale „cercului vicios reflex", în cele din urmă, moartea.

N-aveau dreptate pitagoreicii când afirmau că pentada este simbolul sănătăţii? Să fie cumva la fel de îndreptăţită şi afirmaţia despre frumos? Este oare arta domeniul pentadic al Afroditei, sau îi poartă numele dintr-o simplă întâmplare, ca planeta Venus?

11. Probleme dialectice în epistemologia intuiţionistă

Intuiţionismul olandez sau neointuiţionismul, căruia i se spune de regulă „intuiţionism", deşi nu are nimic comun cu doctrina lui Bergson, este socotit uneori, ca şi „formalismul" şi „logicismul", cărora le este opus în mod nemijlocit, drept o simplă *doctrină epistemologică* legată direct de aşa-numita „criză a fundamentelor matematicii". Alteori, făcându-se abstracţie de această accepţie, intuiţionismul este considerat drept o *variantă axiomatică a calculului propoziţional;* însuşi termenul de „intuiţionist", pierzându-şi semnificaţia originară, este menţinut ca simplu termen tehnic. În fine, mai există şi o a treia accepţie, în care intuiţionismul este identificat cu ceea ce se numeşte, de regulă, „matematica intuiţionistă" – este socotit deci o *matematică specială*[1]. În realitate, intuiţionismul nu poate fi identificat cu nici una dintre aceste accepţii, pe care le presupune, dar la care nu poate fi redus.

Intuiţionismul este o *doctrină filosofică complexă* cu puternice rădăcini istorice. Spre deosebire de logicism şi formalism, care, la rândul lor, au generat orientări filosofice (neopozitivismul şi, respectiv, neoplatonismul matematic), dar care, prin ele însele, nu presupun o doctrină filosofică determinată, intuiţionismul, în accepţie epistemologică, este mai degrabă *rezultatul* filosofiei intuiţioniste. Mai precis, reprezintă *aplicaţia efectivă a principiilor acestei filosofii* (ontologice, gnoseologice, metodologice şi logice) *în domeniul ştiinţelor exacte* (matematică şi fizică).

În acest sens, ceea ce vom numi „epistemologia intuiţionistă" diferă de acea „doctrină epistemologică" legată direct de fundamentele matematicilor, deoarece presupune şi fundamentele fizicii. În plus, ea nu este o simplă „doctrină" *despre* matematică (cum sunt logicismul şi formalismul), ci apare chiar în procesul construcţiei efective a unei matematici speciale. Pe această linie, ea corespunde ultimei accepţii amintite, dar şi diferă de aceasta, deoarece este totuşi şi o doctrină a fundamentelor.

[1] B. van Rootselaard, *Intuition und Konstruction,* în „Studium Generale", nr. 3, 1966, p. 178.

În această accepţie, înţelegerea epistemologiei intuiţioniste este imposibilă fără o expunere prealabilă a *unora* dintre principiile fundamentale ale filosofiei intuiţioniste. Este vorba de acele principii care se aplică de regulă în epistemologia intuiţionistă sau care determină specificul acesteia. Paragraful următor conţine o scurtă expunere liberă asupra principiilor în discuţie.

1. Principiile filosofice ale epistemologiei intuiţioniste

Filosofia intuiţionistă a apărut în *trei* variante. Prima, cea mai importantă şi cea mai complexă, este aceea a lui L.E.J. Brouwer. Ea reprezintă o încercare de „sistem filosofic" intuiţionist. A doua se datoreşte lui G.F.C. Griss. Ambele au vaste implicaţii etice, estetice, social-politice şi religioase. A treia variantă este a lui A. Heyting, în care se face vădită o puternică influenţă neopozitivistă. Din această cauză, varianta lui Heyting este nesistematică şi fără nici o implicaţie socială. Mai mult, problematica ontologică şi gnoseologică, fundamentală în primele două variante, este aici abandonată. Ceea ce mai rămâne din filosofia intuiţionistă şi este dezvoltat creator, e metodologia şi logica. Heyting nu este însă un adversar declarat al filosofiei, iar ideile lui completează, în fond, tabloul filosofiei intuiţioniste, dacă nu prin contribuţii directe, cel puţin prin posibilităţile pe care le oferă interpretărilor *a posteriori*[2].

Ontologia intuiţionistă este un amestec curios de idealism subiectiv (à la Berkeley) şi dialectică (à la Hegel). Fenomenul primar al fiinţării în genere, care la Brouwer apare drept „exod al conştiinţei", îl constituie *senzaţia*. Ea reprezintă un fel de „trezire" a conştiinţei, care în „sălaşul ei intim" oscilează, à la Hegel, între fiinţă şi nimic. Acest fenomen primar este caracterizat drept „mişcare a timpului", drept succesiune pură – trecere de la prezent la trecut, scindare ireversibilă a unei trăiri. Autoreflexia, revenirea conştiinţei asupra sciziunii originare, coincide cu obiectivarea senzaţiilor sau cu autoînstrăinarea lor.

Griss porneşte de la ideea hegeliană a unităţii dintre obiectiv şi subiectiv, în care prevalează subiectivul, dar ajunge în cele din urmă la poziţia lui Berkeley. El consideră că obiectul este un complex de senzaţii, „unitatea" fiind deci a conştiinţei cu sine, iar „realitatea" este totalitatea acestor obiective.

Heyting se străduieşte uneori să redea ideile ontologice ale celor doi intuiţionişti, fără să adere însă la vreuna dintre ele. El consideră că „intuiţionismul" nu este legat de un anumit sistem filosofic determinat şi admite, cu oarecare rezervă, chiar teze platonice contrare ontologiei intuiţioniste. „Matematicianul intuiţionist – consideră el –

[2] A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, Amsterdam, 1966.

nu se va opune unei filosofii care va susţine că spiritul, în activitatea lui creatoare, reproduce fiinţa dintr-o lume transcendentă, dar va considera că această doctrină este prea speculativă pentru a servi drept fundament al matematicii pure." Brouwer şi Griss au fost însă adversari declaraţi ai oricărei forme de idealism obiectiv.

Metodologia *intuiţionistă* nu este unitară. Ea are evidente aspecte dialectice (pe linia lui Brouwer şi Griss), dar şi aspecte formaliste, datorate în mare măsură lui Heyting.

Aspectele dialectice sunt legate implicit de faptul că realitatea obiectuală nu este concepută drept un „dat", ci drept un produs. Acest produs este rezultatul unui proces. La Brouwer este vorba de autoînstrăinarea conştiinţei. Modalitatea în care conştiinţa produce din sine, autoînstrăinându-se în obiect, realitatea, este ridicată la rangul de metodă absolută. Rezultatul autoînstrăinării este scindarea conştiinţei în obiect şi subiect.

Mai apropiat de Berkeley, Griss postulează unitatea originară a obiectului şi a subiectului, pe care încearcă să o regăsească prin intermediul dialecticii. Dialectica este pentru el metoda prin care raţiunea, trecând prin trei ipostaze: matematică, mistică şi filosofică, redobândeşte unitatea originară şi, deci, oferă realitatea autentică.

În ambele variante este vorba de o *dialectică idealist-subiectivă*, a cărei esenţă o constituie construcţia obiectului de către subiect.

Heyting încearcă să „pună în paranteză" semnificaţia general-filosofică, deci metodologică, a ceea ce se numeşte de obicei „constructivism". Cu toate acestea, el este nevoit să admită că noţiunea de „construcţie" are pentru intuiţionistul autentic o semnificaţie „extremistă". Ceea ce există trebuie să fie construit efectiv. Despre un obiect în genere se poate spune că există numai după ce a fost construit. Faţă de acest constructivism „extremist", Heyting admite şi unul „moderat", de natură platonică, în care este vorba mai degrabă de o reconstrucţie sau o reproducere a obiectului care ar exista în sine, dar nu într-o realitate obiectuală, ci într-o lume ideală. În plus, Heyting ridică şi problema unor aşa-numite „construcţii ipotetice" sau „intenţii de construcţii". Pe baza acestora, el poate să justifice utilizarea „intuiţionistă" a metodei axiomatice.

Metoda axiomatică nu este o metodă constructivă în sens intuiţionist, deoarece ea presupune, consideră Heyting, existenţa prealabilă a unui domeniu de obiecte, care urmează a fi *sistematizat* în formă axiomatică. Operaţia prealabilă axiomatizării este formalizarea. Dar rezultatul acesteia, respectiv domeniul formal, este *altceva* decât domeniul care a fost formalizat. Formele obţinute pot fi admise drept construcţii ipotetice. Constructivismul axiomatic formalist este însă respins, deoarece el nu mai presupune un domeniu obiectual *preexistent* „construcţiei" axiomatice.

Gnoseologia intuiţionistă (la Brouwer) constă în descrierea a două tipuri, unul senzorial şi altul raţional, de „confruntare" a obiectului cu subiectul. Rezultatul primei confruntări este însuşi obiectul, mai precis, construcţia lui senzorială. Aceasta diferă de construcţia lui ontologică. Rezultatul construcţiei ontologice era obiectul ca fiind în sine (*Ding*), ca rezultat al autoînstrăinării subiectului sau Eului *creator*. Rezultatul construcţiei senzoriale, gnoseologice este un obiect transformat, prelucrat pentru cunoaştere, care stă în faţa Eului *cunoscător*, care i se opune (*Gegenstand*). Persoanele umane, în afară de subiectul cunoscător, sunt şi ele astfel de obiecte, ceea ce îl determină pe Brouwer să ajungă la o poziţie solipsistă, iar pe Griss, să apeleze la Sinele indian (*atman*).

Confruntarea (de data aceasta, autentică) raţională a obiectului cu subiectul nu mai conţine nimic idealist, dacă se „uită" de modalitatea prin care s-a ajuns la obiect şi subiect (cum procedează Brouwer) sau dacă, pur şi simplu, nu se mai pune această problemă (cum preconizează Heyting).

Actul fundamental al cunoaşterii raţionale, de la care derivă şi numele doctrinei, este *intuiţia*. Ea este *a posteriori* faţă de obiectul în sine, şi chiar faţă de obiectul prelucrat al cunoaşterii. Eul cunoscător are, pe treapta raţională, exact un rol invers faţă de rolul care îi revenea pe treapta senzorială. Prin senzaţie, percepţie şi reprezentare, el „înveşmânta" obiectele cu calităţi sensibile, prin abstractizare le „desveşmântează", dar ceea ce se obţine nu sunt obiectele în sine, iniţiale, ci intuiţia lor, „forma lor goală, lipsită de conţinutul ei obiectual". Această intuiţie, care s-a dovedit *a posteriori* faţă de obiectul prelucrat al cunoaşterii, drept *rezultat al procesului de abstractizare*, este considerată totuşi *a priori* faţă de *existenţa efectivă* a obiectelor sau, altfel spus, faţă de *obiectele propriu-zise* (*Sache*). Acestea din urmă nu pot exista ca atare, ci numai în cadrul unor anumite situaţii de fapt (*Sachverhalte*). Or, acestea sunt produsul acţiunilor umane raţionale, imposibil de conceput, după Brouwer, fără *intuiţia primară*, fără forma abstractă, raţională a obiectelor cunoaşterii.

Dar intuiţia nu contribuie numai la constituirea entităţilor obiectuale, ci şi a celor ideale. În genere, se consideră că este *adevărat* numai ceea ce există efectiv, fie că este de natură obiectuală, fie că este de natură ideală. Cuvintele şi limbajele în genere, naturale sau simbolice, nu au alt rol decât acela de a exprima adevărul, şi nu de a-l constitui.

Principiile gândirii intuiţioniste rezultă din cele de mai sus. Logica este considerată o disciplină a limbajului. Legile sale nu sunt valabile decât în măsura în care exprimă adevăruri, în ciuda corectitudinii lor formale. Astfel, se dovedeşte că legi ca aceea a terţului exclus şi a

dublei negaţii nu sunt valabile în orice împrejurări. Bazându-se pe astfel de consideraţii, Heyting a elaborat un *sistem formal în care legea terţului exclus şi a dublei negaţii nu mai sunt tautologii*, dar nu sunt nici contradicţii. Este însă o tautologie formula ~~ (p V ~ p), prin care se enunţă „este fals că principiul terţului exclus este fals". Aceasta înseamnă că legea în discuţie nu este falsă, dar nici întotdeauna adevărată; ceea ce este just din punct de vedere intuiţionist, dar lipsit de importanţă. Important este să se ştie cu precizie, în fiecare situaţie determinată, dacă o anumită lege este valabilă sau nu.

Pornind de la aceleaşi principii ca şi Heyting, dar şi de la faptul că intuiţioniştii discută numai despre ceea ce există efectiv şi, deci, numai despre ceea ce este adevărat, Griss a elaborat un sistem de *logică formală fără negaţie*. Ulterior, au fost elaborate şi alte sisteme intuiţioniste cu sau fără negaţie.

Principiile enunţate sunt suficiente pentru a caracteriza fundamentul filosofic al epistemologiei intuiţioniste.

2. Teoria intuiţiei matematice

Principiile ontologiei intuiţioniste sunt aplicate direct la construcţia matematicii intuiţioniste. Exodul conştiinţei din sălaşul ei intim se realizează prin mişcarea timpului. Timpul, făcând abstracţie aici de semnificaţia lui subiectivă (scindare a unei trăiri), este considerat *a priori* faţă de scindarea ulterioară în obiect în sine şi subiect, care presupune o reflexie asupra scindării originar-temporale. Absolutizarea timpului ca formă *a priori* are două justificări istorice. Una se bazează chiar pe teoria lui Kant, la care găsim deja explicit enunţată teza conform căreia timpul este mai cuprinzător decât spaţiul, fiind o condiţie a fenomenelor exterioare (ca şi spaţiul), dar şi a fenomenelor interioare (ceea ce spaţiul nu mai poate fi). Din această cauză, aritmetica, bazată pe simpla succesiune temporală, poate să stea la baza geometriei. Este ceea ce Brouwer justifică, în al doilea rând, invocând contribuţia lui Descartes, care încercase, la vremea lui, să reducă geometria la aritmetică. Aprioritatea timpului, afirmă Brouwer, nu determină numai proprietăţile aritmeticii ca judecăţi sintetice *a priori*, ci şi pe cele ale geometriei, şi nu numai pentru geometria elementară, cu două sau trei dimensiuni, ci şi pentru geometriile neeuclidiene şi n-dimensionale.

După a doua reflexie (de data aceasta, conformă cu principiile gnoseologiei intuiţioniste), care determină scindarea conştiinţei originare în obiect şi subiect, subiectul poate să reflecteze, o dată constituit în calitate de intelect sau minte, şi asupra simplei succesiuni originare. În acest caz, momentul de viaţă este scindat într-o senzaţie *prezentă* şi una *trecută*, ambele fiind senzaţii

determinate ale unei trăiri determinate. Aceste senzaţii se comportă ca două obiecte distincte, dintre care unul cedează locul celuilalt. Astfel se obţine o *dualitate determinată*. Prin intermediul *abstracţiei matematice*, dualitatea este lipsită de conţinutul ei obiectual şi este menţinută numai ca *formă goală*, ca *substrat comun al oricărei dualităţi*. Aceasta este intuiţia de bază a matematicii, respectiv baza construcţiei intuitive a primelor două numere. Dacă unul dintre membrii dualităţii este conceput, la rândul său, drept o dualitate, se obţine numărul trei ş.a.m.d.

Matematica intuiţionistă este o activitate *mintală, nelingvistică*. Numerele în discuţie nu sunt cifre, ci concepte. Este neesenţial pentru activitatea matematică faptul că aceste concepte sunt exprimate sau nu.

Ceea ce se accentuează în mod expres este caracterul *raţional* al intuiţiei matematice. Intuiţia matematică, precizează Heyting, nu trebuie să sugereze ceva independent de inteligenţă, ci, dimpotrivă, forma de bază a activităţii inteligente în genere.

Intuiţia garantează caracterul *activ, constructiv* al gândirii, care nu mai este concepută ca un simplu reflex pasiv la ceva dat ca atare (în acest caz, entităţile matematice, care formalistic ar exista în sine asemenea ideilor platonice), ci necesită concentraţie şi efort. În termeni materialişti, intuiţia matematică este rezultatul unui act de abstractizare, care presupune existenţa prealabilă a obiectelor şi a fenomenelor spaţio-temporale şi *a priori* faţă de existenţa entităţilor matematice. Ultimele nu există *in re*, ci numai *in mente*, numai ca produse ale minţii umane.

O altă trăsătură fundamentală a intuiţiei matematice, conformă cu esenţa metodologiei intuiţioniste, este caracterul ei evident dialectic. Brouwer consideră intuiţia o formă a „persistenţei în schimbare" şi a „unităţii în diversitate", ceea ce este perfect admisibil din punct de vedere materialist-dialectic. În genere, „punând în paranteză", cum face, de altfel, şi Heyting, elementele idealist-subiective, legate de „construcţia ontologică" a lumii şi apoi de cea gnoseologică, teoria intuiţiei matematice poate deveni o doctrină *admisibilă* într-o mai mare măsură decât teoria neoplatonică a formaliştilor, pe care o contrazice în mod evident, fără nici o concesie. Dictonul lui Kronecker, „Dumnezeu a făcut numerele întregi, pe toate celelalte le-a făcut omul", devine antiteza permanentă a intuiţioniştilor. Deviza lor ar putea fi formulată astfel: „Numerele întregi sunt opera minţii umane, ca şi întreaga lume". Ea cuprinde, în esenţă, şi ceea ce este admisibil, şi ceea ce nu poate fi admis.

Construcţia intuitivă a numerelor naturale este numită *primul act intuiţionist*. Ea este completată de un *al doilea act*, prin intermediul căruia este garantată posibilitatea de a genera noi entităţi matematice în forma *succesiunilor de numere* alese dintre cele obţinute deja. Dar

cele două acte nu sunt suficiente pentru construcţia întregii matematici. Problema este ca, o dată construite numerele, să poată fi stabilite proprietăţile lor, astfel încât enunţuri ca „numărul patru este cu soţ" sau „numărul şapte este prim" să poată fi confirmate. Apoi să poată fi confirmate sau infirmate afirmaţii în care este enunţată o proprietate despre *toate* numerele, deşi se ştie, cu precizie intuitivă, doar faptul că ea revine numerelor construite deja. Enunţuri de acest gen ar fi: „există pentru fiecare număr natural un număr prim care este mai mare" sau „există o infinitate de numere prime" ş.a.

Enunţurile de primul tip sunt confirmate intuiţionistic prin construcţia succesivă a numerelor, care este o activitate ce urcă de la construcţii intuitive simple la construcţii tot mai complicate. O construcţie complexă nu mai presupune însă *nemijlocit* o construcţie intuitivă. Este suficientă construcţia intuitivă a primelor numere, ale căror proprietăţi vor fi extinse, apoi, şi asupra celorlalte. Dacă sunt construite, de exemplu, numerele 1, 2 şi 3, se constată că adăugarea unei unităţi la 1, care este impar, duce la obţinerea lui 2, care este par, şi, de asemenea, că adăugarea unei unităţi la 3, prin care se obţine 4, duce tot la formarea unui număr par. *Repetarea* unor astfel de constatări duce la surprinderea intuitivă a legii numite *principiul inducţiei complete*, pe baza căreia pot fi confirmate sau nu enunţuri referitoare la toate numerele unei succesiuni, ca: „orice număr impar devine par prin adăugarea unei unităţi".

Constructivismul metodologic intuiţionist garantează verificarea intuitivă *mediată* sau *imediată* (în funcţie de complexitate) a oricărui enunţ matematic. Metoda constructivă nu presupune construcţia *da capo al fine* a oricărei probleme, ci poate fi restrânsă la *indicarea unei metode efective de construcţie intuitivă* a problemei în discuţie.

În conformitate cu principiile gândirii intuiţioniste, sunt respinse în mod consecvent toate enunţurile care se referă la entităţi imposibil de construit intuitiv, *indiferent de corectitudinea lor logică*. În genere, orice metodă pur logică de „introducere" a unor entităţi matematice este suspectă, atâta timp cât entităţile respective nu pot fi introduse şi prin construcţie intuitivă. Existenţa matematică implică noncontradicţie logică, dar noncontradicţia logică nu implică întotdeauna existenţa matematică. În plus, principiul inducţiei complete nu poate fi justificat pe cale logică, ci, dimpotrivă, este utilizat în logica matematică drept mijloc necesar pentru introducerea entităţilor, ceea ce conduce la un cerc vicios.

Este evident că aplicarea consecventă a intuiţionismului în matematici reprezintă o acţiune cu totul opusă formalismului (à la Hilbert), al cărui scop era acela de a *salva* cât mai multe rezultate matematice obţinute deja. Intuiţioniştii elimină „ornamentele frumoase ca formă, dar goale în conţinut". Iată cum exprimă A. Markov

această cerinţă: „... nu fac parte din acea majoritate a matematicienilor (logicişti şi formalişti), la care se referă domnul Form(alist), în ochii cărora valoarea matematicii intuiţioniste este subminată «în mod fatal» (ce îngrozitor!) de faptul că intuiţionismul distruge rezultatele matematice «cele mai preţioase» care trebuie «salvate». Ce să salvăm şi de ce să salvăm? În mod evident, asupra anumitor rezultate «preţioase» planează o primejdie. La o analiză atentă reiese că aceste rezultate sunt lipsite de conţinut şi că toate tentativele de a le interpreta raţional sunt sortite eşecului. Dar, atunci, ce mai au ele preţios şi de «importanţă vitală»?".

Este vorba, în acest context, de ceea ce logiciştii şi formaliştii numesc „mutilarea matematicii". Această „mutilare" se dovedeşte însă necesară. Ea corespunde eliminării treptate a pseudoconceptelor din celelalte ştiinţe (mediul eter, flogisticul etc.).

Referindu-se la această problemă, Max Black constată că în matematica modernă există două atitudini: una *statică* şi una *dinamică*. Atitudinea statică este preferată de către logicişti şi formalişti. Ea constă în a concepe matematica drept un sistem imuabil de adevăruri eterne, care poate fi extins în permanenţă, dar niciodată controversat. Aceasta înseamnă, spune Black, a concepe ştiinţa ca pe o bibliotecă ce achiziţionează mereu volume noi, dar pe cele vechi nu le distruge niciodată.

Poziţia intuiţionistă presupune o atitudine *dinamică*. Matematica, asemenea oricărei ştiinţe, este considerată un produs al evoluţiei intelectului uman, care nu este infailibil. „Atitudinea dinamică – afirmă autorul citat – este conformă cu evoluţia concepţiei despre istorie şi se naşte din ea."

Este uşor de observat, chiar şi pe baza acestor sumare idei, prezentate mai sus, că teoria intuiţiei matematice este rezultatul aplicaţiei consecvente a principiilor filosofice ale doctrinei intuiţioniste. Există însă şi rezultate speciale, care nu presupun, ca în acest caz, aplicarea întregului ansamblu de principii al filosofiei intuiţioniste. Remarcabile, din acest punct de vedere, sunt: teoria intuiţionistă a conţinutului, interpretarea dialectică a raportului dintre finit şi infinit, sistemul dialectic al conceptelor matematice, matematica fără negaţie, logica mecanicii cuantice şi altele.

3. Teoria continuului

După cum se ştie, ideea aritmetică de „continuu" a fost obţinută prin intuiţie geometrică, un prim pas în această direcţie fiind făcut de către Descartes. G. Cantor, contrar tradiţiei, a încercat, invers, să definească continuul geometric prin numere. Această „răsturnare" a dus la elaborarea conceptului de „continuu aritmetic". El are însă, la Cantor,

numeroase determinaţii spaţiale. În teoria continuului cantorian sunt folosiţi termeni cum ar fi: „continuu punctual", „spaţiu aritmetic", „punct aritmetic" ş.a., care par a fi concepte de natură pitagoreică.

Specificul teoriei intuiţioniste a continuului rezidă, în primul rând, în consecinţa fundamentală pe care o determină *aprioritatea temporală* a intuiţiei matematice. Continuul intuiţionist este conceput drept o „scurgere a timpului", ceea ce coincide cu o *interpretare dinamică* a continuului. Imaginea cantoriană, spaţială, ducea, în mod evident, la o interpretare statică. Aceasta limita matematica tradiţională la succesiuni infinite *predeterminate*, la ceva dat, care, în cazul entităţilor matematice, nu este *încă* cunoscut de către noi, dar ar putea fi conceput de către un eventual „Intelect Suprem". Problemele matematice ar exista şi ar fi gata rezolvate, urmând doar să fie „descoperite" (după cum a existat şi continentul american înainte de a fi descoperit de către europeni). Spaţialitatea presupune „descoperirea", temporalitatea presupune „invenţia".

Este cunoscută celebra teorie aristotelică a continuului, conform căreia continuul este „ceea ce poate fi *concomitent, în contact, consecutiv şi contiguu* în acelaşi timp". Definiţia determină un continuu spaţio-temporal, care, în mod evident, nu convine continuului aritmetic. Continuul cantorian este mai abstract decât cel aristotelic. El ar putea fi definit drept „ceea ce poate fi *concomitent, în contact* şi *consecutiv*". Faptul că nu este contiguu (consecventul nu este în contact cu antecedentul) face ca în accepţia cantoriană continuul să nu mai fie de natură geometrică, ci de natură aritmetică. Dar faptul că este concomitent şi în contact determină caracterul *infinit actual* al continuului cantorian. Fiind concomitente, elementele continuului cantorian sunt date simultan, fiind în contact, sunt *date* în acelaşi timp extremele, adică primul şi ultimul element (dacă nu pentru noi, atunci pentru „Intelectul Suprem"). Spre deosebire de acesta, continuul intuiţionist este doar „ceea ce poate fi consecutiv" – simpla scurgere a timpului. Aceasta determină caracterul lui *infinit potenţial*. Într-adevăr, nefiind concomitente, înseamnă că elementele continuului intuiţionist nu sunt date simultan; nefiind în contact, înseamnă că, fiind dat primul element, nu este dat prin aceasta şi ultimul, nici pentru noi şi nici pentru Altcineva.

Continuul intuiţionist este mai abstract decât cel cantorian. Fiind concomitent şi în contact, continuul cantorian mai conţine încă determinaţii geometrice, pe când cel intuiţionist este pur aritmetic.

Sunt cunoscute implicaţiile paradoxale ale teoriei cantoriene a continuului. Se poate constata că însăşi noţiunea de continuu cantorian este contradictorie, deoarece conţine determinaţia statică a spaţialităţii, fiind în acelaşi timp negeometrică. Teoria continuului cantorian este teoria unui *spaţiu negeometric*, care nu poate fi altceva

decât un „spaţiu logic", de unde şi identificarea logicistă a existenţei (într-un spaţiu negeometric) cu definiţia logică a entităţii în discuţie.

Continuul intuiţionist este nespaţial şi, deci, negeometric. Redus la simpla consecutivitate, la simpla succesiune, continuul intuiţionist este o *teorie a timpului*. Teoria timpului nu este însă altceva decât *teoria pură a devenirii*.

4. Teoria infinitului potenţial

Succesiunile infinite se obţin intuiţionistic prin construcţii succesive de entităţi matematice pornind de la cele construite deja în mod intuitiv. Succesiunile sunt infinite numai în mod potenţial. Brouwer le numeşte succesiuni care înaintează, se desfăşoară (*proceeding*), deci succesiuni *in statu nascendi*, în *devenire*.

Teoria infinitului potenţial reprezintă o determinare a teoriei generale a continuului şi, în acelaşi timp, a ceea ce poate fi numit „teoria matematică a devenirii".

Din punct de vedere brouwerian, există două feluri de succesiuni infinite: unele particular-determinate şi altele nedeterminate. Ambele sunt concepute *dialectic*. Succesiunea infinită particular-determinată poate fi definită printr-o *lege de formare a elementelor*. Pe baza unei astfel de legi poate fi determinat orice element al şirului, în funcţie de elementul antecedent şi elementul consecvent. Legea garantează înaintarea succesiunii *ad infinitum*, oferind o metodă prin care poate fi construit întotdeauna un nou element pe baza elementelor construite deja. Din moment ce este posibilă existenţa unei legi prin intermediul căreia poate fi determinat un element oarecare al unei succesiuni infinite şi pot fi generate noi elemente, din punct de vedere intuiţionist, nu are nici o utilitate şi, deci, nici un sens presupunerea că succesiunea respectivă ar exista înainte de a fi construită. Mai precis, succesiunile intuiţioniste *nu sunt infinite*, ci *tind către infinit*.

Acest lucru i-a determinat pe mulţi să considere că infinitul intuiţionist nu este cel autentic, deoarece nu se admite că ar putea fi dat ca atare (indiferent pentru cine). Brouwer a dovedit însă că, dimpotrivă, infinitul actual nu este altceva decât un „finit deghizat", care seamănă foarte bine cu *infinitul în diviziune*, de tip geometric. Într-adevăr, deşi nu poate fi epuizat, ca şi diviziunea unui corp finit, infinitul actual poate fi considerat în totalitatea lui, ca şi corpul finit. Acest lucru determină posibilitatea formalistă şi logicistă de a opera asupra infinitului ca şi asupra finitului, în conformitate cu aceleaşi principii. Însă această metodă se dovedeşte greşită din punct de vedere intuiţionist, deoarece nu toate principiile logice sunt universal valabile în domeniul infinitului. Dacă nu se admite acest lucru, atunci se ajunge la cunoscutele paradoxe.

„Măreţia" matematicii intuiţioniste, remarcă H. Weyl, constă în aplicarea consecventă a tratării finitului pe baza principiilor valabile în domeniul infinitului şi care sunt, prin aceasta, universal-valabile. Aceasta este „măreţia", dar şi ceea ce face ca matematica intuiţionistă să fie aproape imposibil de abordat pentru matematicianul clasic. Este vorba, în esenţă, de interzicerea utilizării demonstraţiei indirecte, care se bazează pe legea terţului exclus şi a dublei negaţii (ambele pot fi false în domeniul infinitului), ceea ce complică enorm demonstrarea unor teoreme foarte simple. Dar, după cum remarcase deja F. Gonseth, există şi domenii ale finitului în care nu sunt valabile aceste legi. În această situaţie, este evident că nu putem fi siguri niciodată că, demonstrând „adevărul" unui enunţ matematic prin falsitatea falsităţii sale, acestui enunţ „adevărat" îi corespunde, prin aceasta, şi o entitate matematică reală, respectiv constructibilă intuiţionistic. Apar, într-adevăr, dificultăţi, dar este imposibil să mai apară paradoxe.

Al doilea tip de succesiuni infinite sunt numite *succesiuni infinite care înaintează liber*. Ele constituie ceea ce H. Weyl numeşte *„Medium des freien Werdens"*, mediul devenirii libere. Aceste succesiuni se obţin prin „alegere mai mult sau mai puţin liberă" de entităţi matematice dintre cele obţinute deja pe cale intuitivă. Fiind vorba de o succesiune infinită care înaintează liber p1, p2, p3 ... şi de entităţile obţinute în prealabil în aritmetica finită, atunci alegerea liberă cu privire la primul termen, să zicem (a1), al succesiunii, poate să fie *cu totul liberă*, respectiv „a" poate fi un număr natural oarecare, o operaţie oarecare cu astfel de numere, un număr întreg negativ sau raţional sau o operaţie cu astfel de numere ş.a.m.d. Dar termenul (a1) poate fi admis şi printr-o *alegere mai puţin liberă*, dacă dintre entităţile obţinute în prealabil în aritmetica finită sunt excluse numerele raţionale sau cele fracţionare. Restricţia poate să sune chiar astfel: „să se aleagă a1 drept număr par mai mic decât 6". Este evident că şi în acest caz este vorba de o alegere liberă, dar mai puţin liberă decât în cazul în care restricţia sună „a1 trebuie să fie un număr par".

O dată ales p1, înaintarea se produce prin *succesiuni de alegeri*. Acestea pot fi, la rândul lor, mai mult sau mai puţin libere. Ele pot limita libertatea de alegere care există pentru p1 prin introducerea unor restricţii durabile pentru următorii p1, care poate fi supusă, din nou, unor restricţii durabile mai severe, sau chiar anulării, în cazul altor termeni succesivi.

Este evident, fără a intra în amănunte, că aici „Ne aflăm – după cum observă H. Weyl – în domeniul acelei străvechi probleme a gândirii, care vizează schimbarea şi devenirea în genere".

5. Sistemul conceptelor matematice

Matematica intuiţionistă nu este o teorie, ci o activitate, mai precis, o activitate mintală. Pe matematicianul intuiţionist îl interesează desfăşurarea actului creator al gândirii matematice. Din această cauză, multe aspecte ale matematicii intuiţioniste sunt subînţelese. Ceea ce este exprimat reprezintă doar mijloacele cu ajutorul cărora intuiţionistul încearcă să provoace şi altora procese mintale asemănătoare. Cea mai mare greşeală care se face de obicei este aceea de a identifica aceste mijloace auxiliare de exprimare cu activitatea mintală pe care au menirea de a o aminti sau stimula.

Este evident că, pentru acela care nu desfăşoară o activitate mintală corespunzătoare, aşa-numitele „raţionamente intuiţioniste" sunt dificil de reprodus şi nu provoacă acea satisfacţie formalistă a deducţiei automate. Lucrările intuiţioniste, în speţă ale lui Brouwer, au o desfăşurare ciudată pentru matematicianul clasic, care este obişnuit să i se dea totul de la început şi care vrea să ştie dinainte ce va urma. Mediul devenirii libere, în care se desfăşoară activitatea matematică introspectivă, determină particularităţi de expunere care fac practic imposibilă înţelegerea „raţionamentelor intuiţioniste", pentru simplul motiv că în realitate nu este vorba de asemenea „raţionamente". Matematica intuiţionistă este *independentă de logică*. Din această cauză, matematica intuiţionistă este practic inaccesibilă pentru matematicianul clasic dacă acesta nu o studiază abandonând toate cunoştinţele formaliste dobândite anterior, deoarece aici nu sunt utilizate mijloace formale.

Lucrările intuiţioniste se prezintă în forma unor *succesiuni de definiţii*. Intuiţionistic, însă, definiţiile nu introduc, ci exprimă concepte, respectiv entităţi matematice construite intuitiv, şi sugerează cititorului astfel de construcţii. Punctul de plecare îl constituie o construcţie fundamentală, exprimată printr-o definiţie, care poate fi numită *concept fundamental*.

Primul concept fundamental al matematicii intuiţioniste este *intuiţia de bază*. Conceptele pe care le presupune aceasta, la rândul ei, nu mai sunt de natură matematică. Prin intermediul intuiţiei de bază se obţin *numerele naturale* şi cele două tipuri de *succesiuni care înaintează infinit*. Succesiunile *libere* care înaintează infinit determină conceptul de *alegere liberă* şi *succesiunea de alegeri*.

Esenţa conceptului de „succesiune de alegeri" constă în faptul că el, în mod surprinzător, dar simplu, poate să facă din mediul devenirii libere obiect de studiu matematic. Construcţia unei succesiuni prin alegeri libere înseamnă surprinderea succesivităţii ca fenomen matematic independent, căci aici contează doar înşirarea termenilor *unul după altul*, indiferent de mijloacele prin care se ajunge la această

înşirare. O dată cu succesiunea de alegeri, remarcă Heyting, *în matematică este introdus timpul*, devenirea, cu alte cuvinte, *dialectica*[3].

Esenţială, din acest punct de vedere, este abandonarea conceptului de „lege absolută", imuabilă, care o dată fixată nu mai poate fi transformată. În cadrul succesiunilor infinite care înaintează liber, legile sau „restricţiile durabile" alternează cu alegeri absolut libere sau mai puţin libere şi cu *alte* restricţii durabile mai severe, sau chiar cu anularea. Succesiunile care înaintează astfel sunt deci succesiuni în devenire, care *se transformă*.

Trecerea de la un concept matematic intuiţionist la altul reprezintă un *progres în gândire*. Nu este vorba de o înşirare de definiţii, ci de o mişcare conceptuală în spirală, cu revenire la acelaşi concept pe planuri diferite şi din perspective diferite. La început este vorba de o simplă „succesiune de senzaţii"; aceasta ia forma „mişcării timpului", care prin abstractizare devine „intuiţie a dualităţii", iar prin repetare se transformă într-o „succesiune care înaintează infinit"; ultima, prin mecanismul ei de producere, se dovedeşte o „succesiune de alegeri libere", care nu este altceva decât mediul temporalităţii matematice, al devenirii libere. Este evident că această „desfăşurare conceptuală" nu poate fi urmărită decât pe plan conceptual. Aici nu poate fi nimic formalizat, iar simpla înşirare a definiţiilor are doar menirea de a trezi, de a provoca procesul dialectic, şi nimic mai mult. Între definiţiile conceptelor introduse nu se poate stabili nici o legătură pur formală, de genul inferenţelor din matematica formalistă.

Conceptul de *desfăşurare* reprezintă desăvârşirea matematico-dialectică a conceptelor dinamice prezentate deja; este sinteza lor concentrată într-un alt concept, care le menţine, dar le şi depăşeşte, în acelaşi timp. Denumirea de „desfăşurare" (*spreiding*) a fost introdusă de Brouwer, pentru ceea ce el numea la început „definiţia constructivă a mulţimilor". Termenul de „desfăşurare" convine, într-adevăr, noului concept, care reprezintă *dinamizarea, procesualizarea* conceptului clasic de mulţime. Desfăşurarea este *mulţimea ca rezultat al propriului ei proces de constituire*. „O mulţime – spune Brouwer – este o *lege* pe temeiul căreia, dacă este ales în mod repetat un complex arbitrar de cifre din succesiunea (1,2,3,...), fiecare dintre aceste alegeri generează un semn determinat sau nu generează nimic, sau provoacă în schimb încetarea procesului şi desfiinţarea definitivă a rezultatului său; în aşa fel încât pentru fiecare n > 1 după fiecare succesiune de alegeri libere n – 1 poate fi indicat cel puţin un complex de cifre, care, dacă este ales drept al n-lea complex de cifre, nu produce încetarea procesului. Fiecare succesiune de semne (generată astfel) de o succesiune de alegeri libere (care nu este deci gata

[3] *Cf.* A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, *ed. cit.*, p. 33.

realizată) se numeşte *element al mulţimii*. Procesul comun de constituire a elementelor mulţimii M se numeşte pe scurt *mulţimea* M (respectiv *desfăşurarea* M)."

A defini o entitate prin propriul ei proces de constituire, ba, mai mult, lăsând deschisă posibilitatea desăvârşirii nelimitate în timp atât a entităţii, cât şi a elementelor sale, reprezintă unul dintre cele mai subtile concepte dialectice ale lui Brouwer. Conceptul de „desfăşurare" este opus în mod explicit conceptului logicist de mulţime, la baza căruia se găseşte aşa-numita „axiomă a comprehensiunii", care enunţă posibilitatea grupării într-o mulţime a tuturor obiectelor care posedă o anumită proprietate. Conceptul clasic utilizat de logicişti şi formalişti este un concept *static*. „Din punct de vedere clasic – menţionează Heyting –, definiţia unei mulţimi presupune izolarea unei anumite părţi dintr-un univers preexistent de obiecte individuale. În acest sens, mulţimea este posterioară elementelor sale. O asemenea concepţie este cu totul opusă punctului de vedere intuiţionist."

Mulţimea „clasică", faţă de desfăşurare, care este o mulţime în devenire, nu este numai statică, adică presupune elemente gata constituite, ci este şi arbitrară: între elementele mulţimii clasice şi mulţime nu există nici o legătură necesară, pe când în cadrul desfăşurării mulţimea şi elementele ei se constituie într-un proces comun legic; desfăşurarea este legea (*Gesetz*) pe temeiul căreia se constituie *simultan* mulţimea şi elementele sale.

În felul acesta se iveşte *legea de desfăşurare* – un concept dialectic prin care este redată unitatea sintetică a *libertăţii* şi a *necesităţii* matematice. Într-adevăr, legea de desfăşurare limitează, pe de o parte, libertatea absolută de alegere, ceea ce nu permite arbitrariul în cadrul desfăşurării, dar, pe de altă parte, garantează libertatea alegerii, respectiv desfăşurarea ei neîntreruptă între limitele fixate, deci constituirea perpetuă şi simultană a mulţimii şi a elementelor.

*

* *

Pe baza acestor concepte, la care se adaugă şi altele, ca: „specia matematică" şi „generatorul de numere reale", se obţin *rezultatele originale* ale matematicii intuiţioniste, căci aceasta nu reprezintă, contrar părerilor neavizate, *doar* o „amputare" a matematicii clasice. Matematica intuiţionistă reprezintă o *diversificare* şi o *rafinare* fără precedent a conceptelor matematice. Aceasta se datoreşte în mare măsură utilizării consecvente a demonstraţiilor directe. Ceea ce este însă mai important decât această „înmlădiere", mai precis spus, „dialecticizare" a matematicii preexistente, sunt rezultatele intuiţioniste *imposibil de obţinut în afara matematicii intuiţioniste*. Aceasta este teza fundamentală a intuiţioniştilor autentici.

Dar principiile filosofiei intuiţioniste au fost îmbrăţişate de numeroşi matematicieni de valoare, fără ca aceştia să adopte şi atitudinea „extremistă" a intuiţioniştilor autentici, şi anume aceea de a renunţa total la metodele formaliste de calcul. Printre aceştia pot fi menţionaţi: T. Skolem, K. Gödel, J. Herbrand, E. Post şi S.C. Kleene. Rezultatele lor remarcabile au contribuit în mare măsură la elaborarea a ceea ce se numeşte astăzi „matematica recursivă".

O altă direcţie intuiţionistă în matematici, care este şi ea o aplicaţie a principiilor filosofiei intuiţioniste, este aceea iniţiată de G.F.C. Griss şi cunoscută sub numele de „matematica fără negaţie". Aceasta este rezultatul aplicaţiei directe a restricţiilor intuiţioniste privind utilizarea negaţiei, care favorizează apariţia enunţurilor contradictorii şi a expresiilor echivalente cu legea terţului exclus (pV – p). Aplicaţii importante ale „logicii fără negaţie" au apărut şi în ceea ce se numeşte astăzi „logica mecanicii cuantice", lucru care dovedeşte că sfera epistemologiei intuiţioniste nu este limitată la matematici. Ideile intuiţioniste sunt, de altfel, cosubstanţiale şi cu evoluţia generală a fizicii moderne, dar acest aspect depăşeşte cadrul discuţiei noastre.

Continuatorii iniţiativei lui Heyting – aceea de a transpune rezultatele intuiţioniste în cadrul unui sistem formal – încearcă, în ciuda faptului recunoscut chiar de către Heyting, că nici un sistem formal nu poate epuiza matematica intuiţionistă, să elaboreze ceea ce s-ar putea numi o „matematică formalist-neointuiţionistă". Deşi, pe această linie, nu se pot obţine *noi* rezultate intuiţioniste, încercările de acest gen determină îmbogăţirea şi rafinarea formalismului modern, care este supus la un adevărat examen critic. Încercări, ca cele ale lui S.C. Kleene, R.E. Vesley, G. Kreisel şi A.S. Troelstra, trezesc un interes deosebit pentru matematicienii formalişti, care ar dori să-şi însuşească rezultatele intuiţioniste (remarcabile şi imposibil de contestat), fără să adopte însă principiile filosofiei intuiţioniste, pe baza cărora au fost obţinute. J. Myhill, cel mai înflăcărat susţinător al acestei poziţii, consideră că insuccesele încercărilor de până acum nu dovedesc faptul că formalismul nu ar fi adecvat pentru a epuiza matematica intuiţionistă. Aceste insuccese trebuie să fie considerate doar ca o „provocare pentru găsirea unui formalism mai flexibil, mai subtil decât cel găsit până acum".

În fine, o altă orientare remarcabilă este aceea a „matematicii constructiviste", iniţiată de A. Markov. Ea este considerată de către intuiţionişti drept o simbioză între matematica intuiţionistă şi matematica recursivă, ceea ce dovedeşte cosubstanţialitatea acestora şi, totodată, afinitatea intuiţionismului cu succesele tehnice ale matematicii moderne.

*
* *

Este uşor de observat că epistemologia intuiţionistă reprezintă cel mai important capitol al filosofiei intuiţioniste: reprezintă, altfel spus, cauza finală, scopul acestei filosofii. Faptul că aici s-a făcut abstracţie de implicaţiile intuiţioniste ale fizicii moderne nu înseamnă că epistemologia intuiţionistă priveşte numai matematica, dar înseamnă, evident, că priveşte în primul rând matematica.

Este demn de revenit asupra ideii că epistemologia intuiţionistă nu constituie doar o aplicaţie *teoretică*, cum s-a spus la începutul acestui studiu, a unor principii filosofice la *interpretarea* ştiinţei, respectiv a matematicii, ci reprezintă, ca şi matematica intuiţionistă, o *activitate* ştiinţifică. Este un fenomen curios, dar real, faptul că epistemologia intuiţionistă *coincide parţial* cu matematica intuiţionistă. Principiile filosofiei intuiţioniste nu *explicitează* o matematică elaborată deja, ci devin realmente *principii de elaborare a matematicii*. Dar aceasta înseamnă, pe de o parte, că filosofia intuiţionistă, respectiv epistemologia, a devenit o parte a ştiinţei, respectiv a matematicii, şi, pe de altă parte, că însăşi ştiinţa respectivă a devenit o parte a filosofiei intuiţioniste.

Principiile filosofiei intuiţioniste, dialectice în esenţă, au determinat elaborarea unei *matematici dialectice*, aceasta din perspectiva ştiinţei, şi a unei *dialectici a matematicii*, aceasta fiind, din perspectivă filosofică, însăşi epistemologia intuiţionistă. Este firesc ca matematica dialectică să coincidă cu dialectica matematicii, care însă nu este *numai* a matematicii.

12. Muzică şi dialectică în sistemul filosofic al lui Alexandru Bogza

Alexandru Bogza ocupă un loc aparte în istoria filosofiei româneşti. Necunoscut publicului până în 1982, când apare (postum) unica sa lucrare, *Realismul critic*, el şi-a dedicat cincizeci de ani (1920-1970) elaborării unui sistem filosofic – idee îndrăzneaţă pentru un nespecialist.

Cel mai curios este că n-a încercat niciodată să-şi publice părţile elaborate deja ale sistemului, că n-a simţit nevoia să-şi confrunte cu cineva ideile, singurul său interlocutor ipotetic fiind Immanuel Kant. Întregul sistem, căci el a reuşit totuşi să-l elaboreze, în forma monumentală a unui manuscris de peste 3 000 de pagini, este construit în dialog permanent cu idealismul kantian, căruia îi opune „realismul critic".

Ideea de a concepe un sistem filosofic cu referinţă la teoria lui Kant nu era însă cu nimic neobişnuită, nici măcar în contextul filosofiei româneşti: C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, I. Petrovici şi alţii au fost, de asemenea, interpreţi ai gândirii lui Kant şi au criticat, totodată, concepţia acestuia. Ceea ce face şi Alexandru Bogza. Pe de o parte, el apreciază filosofia lui Kant drept singura teorie filosofică demnă de a fi luată în consideraţie, pe de altă parte, o socoteşte insuficientă pentru explicarea problemelor actuale ale fizicii. Se impune, după Alexandru Bogza, depăşirea opoziţiei artificiale, proclamată de Kant, între sensibilitate şi intelect. Pentru aceasta, consideră el, este necesară elaborarea unui nou concept despre real, care să aibă la bază o interpretare aparte a modului de afectare a sensibilităţii. Acceptând că sensibilitatea poate fi afectată numai de acţiunea directă a obiectului asupra simţurilor, ea rămâne diferită de intelect, care nu presupune această acţiune. Teza lui Alexandru Bogza este că sensibilitatea poate fi afectată nu numai de acţiunea obiectului asupra simţurilor, ci şi de dispariţia acţiunii obiectului, care determină, la rândul ei, o nouă senzaţie. Pe această cale este introdusă ideea de „real pur", care face să dispară diferenţa esenţială dintre sensibilitate şi intelect.

Ceea ce surprinde însă în cea mai mare măsură şi marchează nota cea mai originală a „realismului critic" o constituie faptul că întregul sistem se bazează pe o teorie filosofică a muzicii. La Bogza nu este vorba de legătura clasică dintre muzică şi filosofie, de analiza estetică a muzicii. El pune în discuţie muzica în sine, dar nu ca fenomen ce se manifestă în cadrul realului, ci ca fiind realul *însuşi*, realul pur într-o manifestare adecvată. Muzica este, într-adevăr, o succesiune de sunete care presupune o permanentă alternanţă a acţiunii sunetelor asupra auzului şi a încetării acestei acţiuni – o succesiune de alternanţe în care acţiunea sunetelor şi încetarea acţiunii lor devin la fel de semnificative.

Alexandru Bogza porneşte de la spusele lui Beethoven că „muzica este un domeniu în care spiritul trăieşte, gândeşte şi înfloreşte; filosofia nu e decât o consecinţă sau un derivat al muzicii". Riguros afirmat, consideră el, muzica şi filosofia alcătuiesc o unitate, în care prima oferă *conţinutul*, şi ultima, *forma*.

În afara „alternanţei" amintite, care ar constitui parametrii gnoseologici ai muzicii, ea presupune, prin cele două serii contrare ale armonicelor (ascendentă şi descendentă), o imagine dinamică a universului, ale cărei coordonate cosmologice amintesc, în mod surprinzător, de ipotezele cele mai noi din acest domeniu (expansiunea sau dilatarea şi restrângerea periodică a universului). Pe plan ontologic, este de ajuns să amintim de teoria, abia emisă, a *string*-urilor (*string* = coardă) sau vibronilor, din care s-ar compune particulele elementare, ceea ce le conferă caracteristici vibratorii. Dar şi invers, la dimensiunile galaxiilor, cei mai mari producători de energie, quasarii, se dovedesc a fi surse care emit lumină şi unde radio – vibraţii sonore. Iar pulsarii s-au dovedit un fel de cuci ai universului, care mai mult se aud decât se văd. Universul este cosmos, este armonie, cum considerau şi pitagoreicii, care se dovedeşte a fi şi de natură consonantică. Muzica, în viziunea lui Bogza, nu este decât un caz-limită al „mecanicii universale" (o „mecanică vibratorie"), care ilustrează două principii: al variabilităţii entropiei şi al invariabilităţii cantitative a energiei.

În ciuda multor elemente arbitrare ale sistemului, a mărginirii la „critica criticismului" şi la date ştiinţifice de la începutul secolului, amploarea investigaţiei şi studiul în cunoştinţă de cauză al muzicii, ca limită superioară a sonicităţii (care, chiar dacă nu stă la baza realului, este una dintre componentele sale), deschide perspective filosofice reale. Aşa cum astrofizicienii citesc legile universului pe canavaua firmamentului, Alexandru Bogza le citeşte pe liniile portativelor. Aici găseşte el legile opoziţiei şi ale identităţii, ale unităţii şi luptei contrariilor, ale progresului şi regresului.

Alexandru Bogza vorbeşte despre o „logică a muzicii", care se dovedeşte a fi de natură *dialectică*. Ceea ce constată el în legătură cu muzica se potriveşte şi cu evoluţia dialecticii în genere. Există o dialectică simplă, *binară*, a opoziţiei şi diferenţei, care, constată Alexandru Bogza, nu poate determina sensul unei serii ascendente sau descendente a armonicelor. Pentru aceasta sunt necesare cel puţin trei elemente (sunete) diferite. Dar autorul nu se opreşte la această dialectică *triadică*, ci mai adaugă două elemente, obţinând o schemă *pentadică*. Din păcate, editorii n-au tipărit partea a II-a a lucrării lui Bogza (*Logica realismului critic*), pentru o confruntare categorială cu schemele triadice ale lui Kant. La p. 274 găsim o enumerare pentadică dinamică: 1) realul pur, 2) progresia opoziţiei, 3) opoziţia maximă, 4) regresia opoziţiei, 5) non-opoziţia. Mecanismul trecerii, atât în cadrul pentadei, cât şi între pentade, se realizează în muzică prin „saltul de cvintă". În partea a IV-a a lucrării (netipărită de editori), Bogza se confruntă cu Hegel. În rezumat: în loc de teză-antiteză-sinteză, el consideră că „de la teză se ajunge la antiteză prin intermediul sintezei, după care se revine la teză printr-o nouă sinteză" (p. 383). Este vorba de o dialectică diferită de cea hegeliană nu numai prin numărul termenilor, ci şi prin ordinea acestora.

În acelaşi sens, Alexandru Bogza vorbeşte despre virtuţile deosebite ale *gamei pentatonice* (*Adaos* la partea a III-a), care ar proiecta o lumină vie asupra unuia dintre cele mai dificile sectoare ale investigaţiei filosofice (legată de problema „libertăţii cauzale"). Or, gama pentatonică este o ilustraţie frapantă a dialecticii pentadice, explicabilă prin aşa-numita „teorie a cvintelor". Pentatonia este caracteristica generală a muzicii populare elevate, a muzicii „naturale", care place. Pare deci firesc ca libertăţii să-i corespundă în muzică ceva natural şi plăcut, pe de o parte, şi, totodată, desăvârşit, pe de alta.

Tot în partea despre logică, nepublicată în *Realismul critic*, în *Sistemul conceptelor*, Alexandru Bogza încearcă stabilirea unei noi ordini între cele patru categorii ale lui Kant: cantitate, calitate, relaţie, modalitate, pe motive psihologice şi matematice valabile chiar şi din perspectiva logicii moderne. Alexandru Bogza dă prioritate „relaţiunii". În cadrul acesteia, într-o modalitate total diferită de cea kantiană, el plasează conceptul „opoziţiei", contrar „non-opoziţiei", instituind apoi, cu referinţe la „inerţie" şi „entropie", ciclul pentadic al acestei dialectici conceptuale. Ciclul poate fi aplicat şi celorlalte categorii, *cantităţii*, de exemplu, dar şi unei *a cincea categorii*, pe care o va numi „categoria muzicii".

Acesta este un prim adaos lămuritor la *Logica muzicii*, poate cel mai important pentru înţelegerea lucrării lui Alexandru Bogza. În acelaşi context, ar mai trebui cunoscute însă şi câteva elemente referitoare la judecăţile şi antinomiile pe baza cărora Alexandru Bogza

va trata apoi, în *Bazele filosofice ale muzicii*, „consonanţa" şi „disonanţa", ca şi „antinomiile tonale".

Dar, în mod firesc, poate chiar mai interesante decât acestea, ar fi adaosul referitor la *Evoluţia spiritului uman* din Cartea a IV-a şi o referinţă, cât de sumară, la volumul al II-lea din cadrul acestui impozant sistem filosofic.

În ultima parte publicată (*Bazele filosofice ale muzicii*), Alexandru Bogza aplică schema dialecticii sale pentadice din *Logica muzicii* la una dintre cele mai importante calităţi ale sunetelor muzicale, şi anume la *tonalitate*. Aici apare un „tablou" al tonalităţii care nu poate fi înţeles pe deplin decât pe baza „tablourilor" prezentate în *Sistemul conceptelor*. În cadrul gamei *do*, de exemplu, treptele principale ale tonalităţii sunt *do, fa, sol, si, do*. Fiecare sunet îşi dobândeşte însă o calitate în funcţie de relaţia tonală cu celelalte. Primul se numeşte *tonică* (*do*), al doilea – *subdominantă (fa)*, al treilea – *dominantă (sol)*, al patrulea – *sensibilă (si)*, şi al cincilea – din nou *tonică (do)*, conform ultimului termen al schemei categoriale (1 = 5). Între acestea există anumite determinări. Sunetele muzicale „se cheamă" unele pe celelalte, am putea zice, şi anume în ordinea producerii lor naturale prin aşa-numitele *armonice*, în sens ascendent şi descendent. Tonica, de exemplu, tinde spre dominantă (*do* spre *sol*), ca şi în cazul producerii naturale a sunetului fundamental *do*, care determină producerea armonicului *sol* la un interval de cvintă.

Pentru ilustrarea mai pregnantă a acestor raporturi tonale, Alexandru Bogza foloseşte o terminologie proprie, mai complicată. Esenţial este însă faptul că raporturile tonale reproduc într-o formă specifică raporturile categoriale de ordine ascendentă şi descendentă, cărora le corespund tonal acordul *major* şi, respectiv, *minor*. Toate acestea sunt, ca să zicem aşa, *ecouri* ale schemei prezentate de Alexandru Bogza pentru „categoria relaţiunii", adică ale trecerii de la 1) non-opoziţie la 2) opoziţie progresivă, 3) opoziţie maximă, 4) regresia opoziţiei şi 5) negaţia opoziţiei de tipul (5 = 1).

Dar Alexandru Bogza consideră că aceste raporturi nu sunt valabile numai în seria armonicelor şi în domeniul tonalităţii, ci şi în *Evoluţia formelor muzicale*, care constituie şi ultimul capitol mai întins din lucrarea publicată şi face legătura cu partea finală (nepublicată). Trebuie spus, de la început, că autorul înţelege aici prin „formă" ceva deosebit de accepţia obişnuită de „formă muzicală" (forma „suită", forma „sonată" etc.). „Forma", la Alexandru Bogza, le presupune şi pe acestea, dar sugerează mai degrabă accepţia aristotelică, de formă raportată la materie, în viziunea lui Vincent d'Indy. În legătură cu Aristotel, Alexandru Bogza consideră că „evoluţia se îndreaptă de la materie spre forma pură – forma lipsită de materie", deci într-un anumit sens şi numai în acesta, pe când evoluţia formelor

muzicale se petrece în două sensuri contrare, având şi două momente iniţiale cu caracter diametral opus. Este vorba, după d'Indy, de: 1) muzica primitivă religioasă şi 2) muzica primitivă profană. Şi Alexandru Bogza continuă: „Din fiecare dintre aceste două momente iniţiale evoluţia se îndreaptă în câte un sens, în aşa fel că ambele sensuri apar unul faţă de celălalt cu acel caracter contrar pe care îl prezintă cele două serii ale armonicelor: cea *descendentă* şi cea *ascendentă*". Modalitatea ascendenţei şi descendenţei este cea categorială, de la non-opoziţie la opoziţie progresivă şi opoziţie maximă, şi, respectiv, de la opoziţia maximă la regresiunea opoziţiei şi negarea opoziţiei, ca şi în seria armonicelor şi în domeniul tonalităţii. Ar exista, în viziunea lui Alexandru Bogza, două serii contrare ale formelor muzicale asemănătoare armonicelor, dintre care prezintă mai mult interes, pentru partea nepublicată, seria: 1) cupletul, 2) suita, 3) sonata şi simfonia ante-beethoveniană, 4) sonata beethoveniană şi 5) drama muzicală wagneriană. În plus, formele muzicale (le-am putea spune „genuri" muzicale) se comportă, de asemenea, în mod analog seriei armonicelor, şi au caracteristicile domeniului tonalităţii. Altfel spus, formele muzicale, în evoluţia muzicii, se comportă ca şi sunetele într-o gamă: au funcţii de tonică, subdominantă etc. Simfoniile lui Beethoven, de exemplu, sunt considerate o sensibilă expansivă, a cărei dezlegare conduce la tonică, la drama muzicală wagneriană („tonica Wagner", cum îi zice Bogza), la fel cum nota numită *sensibilă* din perspectiva tonalităţii, respectiv *si* în gama amintită, tinde spre *tonică* (*do*), îşi caută „dezlegarea", în termenii lui Bogza, sau rezolvarea pe tonică. Această aplicaţie a schemei pentadice la evoluţia formelor muzicale poate fi contestată pe motivul că „drama wagneriană" nu reprezintă ultimul cuvânt al muzicii, cum pare să fi considerat autorul, care confirmă în încheiere: „Deci nici Aristotel, nici mecanica energetică n-au sesizat legea fundamentală atât a armoniei muzicale, cât şi a devenirii universale: legea condiţionării reciproce a celor două sensuri contrarii, conform căreia afirmarea unui sens face necesară afirmarea sensului contrariu: necesitatea dezlegării sensibilei pe tonică. Şi astfel n-au putut prinde drama wagneriană a Universului, aşa precum Wagner a prins în drama sa legea devenirii universale".

Cu aceasta, însă, intrăm în domeniul propriu-zis al filosofiei, despre care vorbeşte Alexandru Bogza în Cartea a IV-a, nepublicată. Fragmentul inedit pe care îl prezentăm cititorilor face parte din *Introducerea* la *Evoluţia spiritului omenesc* şi prezintă rezumativ concepţia generală a autorului despre întregul univers.

La început identifică evoluţia formelor muzicale cu evoluţia spiritului omenesc, care s-ar supune şi el relaţiilor din domeniul tonalităţii (tendinţa sensibilei spre tonică). Diferenţele dintre regnurile

enumerate deja: armonia muzicală, tonalitate, evoluţia formelor muzicale, evoluţia spiritului omenesc, la care se va adăuga în continuare şi evoluţia universului sau a naturii în genere, ar fi, cum zice Bogza, numai de „scară". Lucrurile s-ar petrece la fel, dar la altă scară – cu altă amploare sau extensiune. Aceeaşi situaţie ar fi şi în alte regnuri, faţă de care ar exista doar o diferenţă de „natură", biologică, fizică etc. „Planul universului" nu e decât o „reproducere la scară mai întinsă a planului după care se înlănţuiesc formele armoniei muzicale". Aceasta este, în esenţă, concepţia filosofică a lui Alexandru Bogza, mai precis, *metodologică*. În anexa despre *Metoda dialectică*, el va dezvolta liniile directoare ale metodei sale, opuse în permanenţă celei hegeliene, respectiv dialecticii triadice a lui Hegel. În rest, aşa cum Hegel aprecia că întregul univers are un mers ascendent triadic, conform schemei sale generale, Bogza va considera că are un dublu sens: ascendent şi descendent, ca armonie, oscilând între non-opoziţie şi opoziţie maximă. Viziunea lui Alexandru Bogza este mai apropiată de cea modernă, în care se vorbeşte frecvent de dilatarea sau expansiunea şi concentrarea periodică a universului.

În fine, *Introducerea* atacă o problemă mai „concretă", a raportului dintre materie şi spirit, rezolvată prin aplicarea întregului eşafodaj al armoniei muzicale. Dacă la început Alexandru Bogza extinde consideraţiile muzicale, într-un spirit aproape pitagoreic, în ultimul fragment va încerca şi perspectiva inversă. Dacă îi acceptăm maniera de interpretare a universului, atunci trebuie să recunoaştem cu toată uimirea că modalitatea în care rezolvă el deosebirea dintre efectele psihologice ale acordului major sau minor, în funcţie de „sensul actual al devenirii naturii", respectiv al devenirii universului, este de o mare subtilitate.

Ceea ce l-a îndreptăţit şi pe Constantin Noica să afirme: „Aşa cum stă sub ochii noştri, ca încremenirea unei gândiri stăpâne pe sine, chiar dacă îndrăzneşte să înfrunte pe toţi zeii cugetării, cartea lui Alexandru Bogza este una dintre cele mai pure întâmplări ale spiritului petrecute pe pământ românesc".

Partea a cincea

Aspecte logico-lingvistice ale speculațiunii

1. Intelect, raţiune, speculaţiune

La începutul secolului nostru, în perioada de constituire a logicii simbolice, s-au declanşat dispute înverşunate între reprezentanţii acesteia şi cei ai logicii tradiţionale, numită şi „clasică". Discuţii care au luat adesea forme penibile, frecventă fiind învinuirea reciprocă de „barbarie". I.M. Bochenski consideră, de exemplu, că logica tradiţională ar fi reprezentat o perioadă barbară în istoria logicii (*the barbaric classical period*), iar J. Maritain considera că teoriile emise de logicienii simbolişti n-ar putea satisface decât pe un *barbarus in arte logica.*

Din perspectivă istorică nu prea îndepărtată, se constată că şi Hegel, reprezentant al logicii speculative de tip dialectic, critica în termeni la fel de duri poziţia tradiţională pe care o susţine Kant, criticat şi acesta pentru *barbaria* reprezentărilor sale. Ceea ce aminteşte de o dispută şi mai veche între reprezentanţii logicii stoice şi ai celei aristotelice, purtată însă în termeni mai moderaţi.

Cauzele disputelor de acest gen sunt multiple, o parte dintre ele fiind comune şi altor ştiinţe, cum ar fi: impunerea înnoirilor ştiinţifice prin infirmarea concepţiilor tradiţionale sau reacţia retrogradă a tradiţionaliştilor faţă de noutăţi. Dar acestea sunt aplanabile şi dispar la scurt timp după impunerea noutăţilor. În logică, datorită faptului că aceasta nu este o ştiinţă experimentală, lucrurile se petrec altfel, şi anume într-o manieră *intolerabilă* din perspectivă ştiinţifică. Respingerea „adversarului" este considerată *totală* şi, uneori, chiar instituţionalizat, este *interzisă* practicarea unor discipline logice, unele – pe motivul că sunt „învechit-reacţionare", altele – pe motivul că sunt „modernist-distructive", ceea ce agravează şi mai mult înverşunarea disputelor, prelungite deja aproape un secol.

Principial, s-ar putea considera că, în ciuda disputelor şi a „interdicţiilor", savanţii din cele trei discipline logice ar putea totuşi să-şi continue cercetările independent unii de alţii, deci ignorându-se reciproc, ceea ce se şi face, de regulă, doar atât că acest lucru contribuie la o şi mai mare diferenţiere a acestora.

Aplicaţiile celor trei discipline logice în momente diferite din evoluţia fiecărei ştiinţe (momente de constituire, dezvoltare sau fundamentare), cât şi la elaborarea unui tablou unitar, sintetic al

domeniilor ştiinţifice, dar mai ales la constituirea unei concepţii filosofice sistematice asupra lumii în genere, face însă ca această situaţie, „intolerabilă" din punct de vedere ştiinţific, să fie *distructivă* din punct de vedere filosofic. Mai mult, contestarea statutului ştiinţific al fiecărei discipline logice în parte, de către reprezentanţi de mare prestigiu ai celorlalte discipline, contribuie la discreditarea totală a logicii în genere şi pune la îndoială *seriozitatea* celor care se îndeletnicesc cu aceasta. Dacă ei înşişi se consideră unii pe alţii „barbari", „ignoranţi", „caraghioşi" şi chiar „înapoiaţi mintal", să ne mire oare că „logicianul" a devenit deja prototipul personajelor comice de tipul „savantului închipuit", ca în piesele lui Eugen Ionescu?

Pentru propunerea unei soluţii rezonabile sunt necesare studii serioase asupra cauzelor care au determinat această situaţie. Nu intervine oare aici ceva de genul motivaţiei care îi separă pe artişti în genere de oamenii de ştiinţă şi care a provocat adesea dispute, desconsiderare şi ignorare reciprocă? Începând chiar cu „izgonirea" artiştilor din cetatea ideală a lui Platon? O oarecare analogie se pare că există, cu deosebirea că aici ne găsim totuşi în cadrul *aceleiaşi* discipline.

Într-o accepţie mai largă, logica este ştiinţa formelor gândirii. Ştiinţa însăşi fiind un ansamblu de forme ale gândirii, rezultă că logica este, în ultimă instanţă, *gândire a gândirii*, despre care spunea Aristotel, în contrast total cu concepţiile actuale, că este *cea mai elevată* îndeletnicire spirituală. Dar nu există oare *mai multe feluri* de a gândi, *mai multe tipuri* de gândire? De la Aristotel citire, există cel puţin *trei*. Iar faptul că ele sunt ignorate nu numai în logică, ci şi în lingvistică şi psihologie, constituie, considerăm noi, una dintre cauzele situaţiei menţionate.

La Aristotel, cugetul sau mintea este partea prin care sufletul sau psihicul (*psyche*) gândeşte. El este considerat ca un fel de substanţă a cărui activitate sau mişcare (*kinesis*) este gândirea. Cugetul este de două feluri: *activ* şi *pasiv*, deosebindu-se prin *modul de funcţionare*. Gândirea este şi ea de două feluri: *intuitivă* şi *discursivă*. Prima se raportează direct la obiectul gândit, a doua, la gândul despre obiect. În fine, tot la Aristotel, cugetul este fie *practic*, fie *teoretic*, deosebindu-se prin *finalitate*. Din combinaţia acestora rezultă că există (1) o gândire activă, intuitivă (legată direct de obiecte), care este în acelaşi timp şi practică, (2) o alta pasivă, discursivă (legată indirect de obiecte), cu aspecte practico-teoretice, şi (3) una pasivă, discursivă şi pur teoretică sau speculativă. Despre prima dintre acestea, Aristotel tratează în lucrarea *Categoriae*, în care sunt raportate expresiile gândurilor simple, fără legătură între ele, la lucrurile individuale; despre a doua tratează în restul lucrărilor din *Organon*, şi despre a treia, în *Metaphysica*.

Latinii au utilizat la început termenul *intellectus* ca sinonim cu „minte" (*mens*) sau „cuget", cu timpul însă, *intellectus*, spre deosebire de *ratio*, a început să fie utilizat pentru a desemna doar cugetul activ, în forma *intellectus agens seu activus*, cu determinaţii ca: *materialis, habitualis, actualis*, fiind conceput ca o funcţie a psihicului destinată vieţii şi acţiunii. Intelectul sau inteligenţa se aplică datelor experienţei şi are caracteristicile gândirii intuitive. El este propriu, într-o oarecare măsură, şi animalelor. John Scotus îl numeşte „intelectul pur", cu totul separat de raţiune. Avicenna considera că intelectul se referă la obiecte şi la relaţiile dintre acestea, la *înţelegerea* unor raporturi ca: *întregul este mai mare decât partea*.

Termenul *ratio* este legat de raţionare şi raţionament (*ratiocinatio*). Raţiunea era considerată ca obiectul propriu al logicii în accepţia clasico-tradiţională a lui Wolff şi F. Meier. Ultimul numeşte logica *Vernunftslehre* (teorie a raţiunii), datorită faptului că se referă la cunoaşterea raţională, care presupune un temei raţional (*ratio suficiens*).

În fine, se poate vorbi şi de o menţinere a distincţiei aristotelice dintre practic şi speculativ. Albertus Magnus numeşte intelectul activ şi *operativus et practicus*, spre deosebire de cel *speculativus seu teoreticus*. În epoca scolastică, disciplinele teoretice erau numite „ştiinţe speculative".

La Kant, cugetul în genere devine un fel de combinaţie de intelect şi raţiune. Ambele au însă caracterul activ al intelectului, fiind producătoare de concepte, respectiv – idei. Termenul de „producător" s-ar părea că este prea tare. Kant nu face, într-adevăr, nici o consideraţie asupra originii conceptelor şi ideilor, constatând doar existenţa lor *a priori* în intelect şi, respectiv, în raţiune. Când spune însă că procedeul prin care se ajunge la examinarea conceptelor constă în „a le căuta numai în intelect, ca locul de naştere" (*Geburtsort*), se poate înţelege, nefiind vorba de nici o altă intervenţie, că le produce intelectul însuşi. Mai mult, este activ şi prin utilizarea conceptelor, indiferent de modul în care acestea s-ar fi produs, căci introduce cu ajutorul lor ordine şi necesitate în lumea fenomenelor.

Pe de altă parte, legând intelectul de sensibilitate şi intuiţie, Kant îi conferă caracterul de gândire intuitivă, ilustrată în modul funcţional de înţelegere a conceptului. Dar aici intervine, cel puţin terminologic, un al doilea sens al intelectului. Acordând prioritate judecăţii, Kant îi conferă intelectului, în mod explicit, şi atributul de gândire *discursivă*, pe care nu-l avea în accepţia aristotelico-scolastică.

În ciuda inconsecvenţelor şi complicaţiilor terminologice, intelectul la Kant este legat de sensibilitate şi experienţă, cel puţin prin enunţul după care „conceptele se raportează, ca predicate ale unor judecăţi posibile, la o reprezentare oarecare despre un obiect încă nedeterminat".

Pentru R.H. Francé, intelectul este un produs al dezvoltării sensibilităţii, un fel de *aptitudine biotehnică* a omului destinată reglării acţiunilor şi orientării în lumea înconjurătoare. Intelectul, consideră şi J.G. Vogt, este o expresie interioară a *potenţialului mecanic* al omului.

Dezvoltarea tehnicii moderne a fost pusă în legătură cu acest „potenţial mecanic" al intelectului, despre care tratează pe larg Henri Bergson. Inteligenţa umană, consideră el, se referă în special la obiecte inerte, mai ales la cele solide, care sunt utilizate în industrie. Din această cauză, intelectul concepe totul printr-o cauzalitate mecanică. El procedează matematic, prin calcul. Inteligenţa este facultatea de a fabrica „obiecte artificiale".

În privinţa raţiunii, care, la Kant, este „producătoare" de idei şi poate să devină prin utilizare raţiune speculativă, se constată că aceasta a fost extinsă peste limitele ei de valabilitate. Din moment ce raţiunea este supusă principiilor identităţii şi noncontradicţiei, este evident că în cadrul ei nu sunt admisibile enunţuri contradictorii. Acestea nu pot fi justificate de nici o raţiune speculativă, ci numai de o facultate proprie a speculaţiunii. Din această perspectivă, devine cu atât mai intolerabil un „intelect speculativ", cum apărea la scolastici, deci o facultate care nu trebuie să treacă de limitele anorganicului şi mecanicului (à la Bergson), dar care să dea socoteală de evoluţia lumii, a spiritului şi chiar a divinităţii.

„Referitor la semnificaţia speculativului – zice Hegel –, mai este de menţionat aici că prin el trebuie să se înţeleagă ceea ce se înţelegea mai demult, în mod obişnuit, mai ales în legătură cu conştiinţa religioasă şi cu conţinutul ei, prin *mistic*", sens pe care îl avea termenul „speculativ" şi la Aristotel, în legătură cu Primul Motor, iar la neoplatonici şi la mistici în genere, prin meditaţie în sfera transcendentului. „Când se vorbeşte astăzi de mistic – zice Hegel în continuare –, de regulă el este luat drept ceea ce e plin de mister şi nu poate fi conceput, acest mister este apoi privit – în funcţie de gradul de cultură şi de felul de a gândi – de către unii drept ceea ce constituie adevărul şi autenticul, de către alţii însă, drept superstiţie şi amăgire. În privinţa aceasta este de observat că misticul e în adevăr ceva misterios, dar numai pentru intelect, şi anume doar pentru motivul că principiul intelectului este identitatea abstractă, în timp ce misticul (ca echivalent în semnificaţia cu speculativul) este unitatea concretă a acelor determinaţii pe care intelectul le consideră adevărate numai în izolarea şi în opoziţia lor."

Se poate constata că, într-un fel sau altul, de la Aristotel şi până în zilele noastre, s-a observat că gândirea, deşi este produsă de *acelaşi cuget*, are componente specializate pentru *domenii diferite* ale realităţii la care se referă, şi că, în cadrul acestui proces de referinţă,

care nu este altul decât cel al cunoaşterii, aceste componente specializate se exprimă în *limbaje diferite*, respectă *legi diferite*, şi ca atare necesită ele însele *denumiri diferite*.

Prin *intelect* se înţelege gândirea intuitivă, practică, folositoare în lumea imediat înconjurătoare, cu referinţă directă la lucruri individuale şi relaţiile dintre acestea; cu aplicaţii, în lumea modernă, la domeniul tehnicii, la anorganic şi solid, iar în ştiinţe, la aspectele matematice şi de calcul, fiind exprimabilă în simboluri şi formule.

Prin *raţiune* se înţelege gândirea discursivă, noţională, apreciativ-judicativă şi argumentată, demonstrativă, bazată pe principiul raţiunii suficiente, prin care se urmăreşte consecvenţa şi noncontradicţia. Raţiunea este aplicabilă unei realităţi complexe: artistice, morale şi ştiinţifice, în genere lumii organice, animalice şi umane, fiind exprimabilă în limbajele uzuale.

Prin *speculaţiune* se înţelege gândirea teoretică şi mistică, bazată pe semnificaţiile unor concepte generale de genul ideilor, al căror comportament este contradictoriu, paradoxal şi misterios, care se referă mai mult la trecut şi viitor decât la prezent, la originea evoluţiei şi sfârşitul lumii, care nu pot fi altfel gândite şi exprimate decât în forma unor sisteme ipotetice.

Chiar dacă nu s-a insistat asupra acestui aspect, iar anticii n-au făcut-o din cauza fazei incipiente în care se găseau aceste „facultăţi" ale cugetului, este evident că ele pot fi exercitate individual într-o măsură mai mică sau mai mare. Există butade antice din care se poate deduce că şi pe atunci existau personalităţi inteligente, de exemplu, care nu puteau să gândească raţional (exemplul cu aporia lui Zenon contra mişcării, când unul dintre cinici, pentru a o infirma, s-a ridicat şi, fără să spună nimic, a început să umble, în loc să aducă argumente contrare), sau persoane inteligente care nu puteau să gândească speculativ (Diogenes, care infirma ideile spunând că vede masa, dar nu vede ideea de masă, care de fapt trebuia gândită). Chiar şi Aristotel în *Metaphysica*, de pe poziţia raţiunii, se îndoieşte de faptul că „unul şi acelaşi lucru este şi totodată nu este", căci această situaţie ar infirma principiul raţional al noncontradicţiei.

Exemplele de acest fel se înmulţesc în lumea contemporană. Hegel, de exemplu, nu o ducea prea bine cu matematicile, şi nici cu alte discipline canonice, ceea ce i-a creat dificultăţi serioase în timpul liceului. Pe de altă parte, şi la maturitate avea o poziţie foarte reţinută faţă de matematici, de iteraţia pe care o presupun acestea şi de „infinitul rău" pe care nu-l pot depăşi. Aceasta, faţă de un Kant, de exemplu, care a fost un mare admirator al exactităţii matematice. Dar Kant era un adept al intelectului, pe când Hegel – al speculaţiunii. Se ştie, de asemenea, despre încercarea de colaborare dintre un mare reprezentant al intelectului, respectiv Thomas Alva Edison, considerat

până astăzi ca cel mai mare inventator şi cel mai *inteligent* om (în formula lui Bergson), şi marele fizician *speculativ* Albert Einstein, care, printre altele, ca şi Poincaré, n-o ducea prea bine cu calculele matematice. Marele teoretician al fizicii a fost nevoit să renunţe la colaborarea cu Edison, considerându-se cu totul depăşit de testele practice de *inteligenţă* la care îşi supunea acesta colaboratorii.

Din punct de vedere psihologic, se poate considera că mintea sau cugetul în exercitarea sa, mai ales prin educaţie, mediu de viaţă şi comportament, dar şi prin învăţarea disciplinelor ştiinţifice, poate să ducă la dezvoltarea acestor „facultăţi" ale gândirii în grade diferite. Intervin aici aptitudini, deprinderi şi preferinţe; poate şi un anumit talent; calităţi senzoriale, îndemânare, putere de abstracţie, anumite înclinaţii temperamentale spre acţiune, contemplaţie sau meditaţie, şi chiar aşa-numitele „trăsături de caracter accentuate". Cert este faptul că aceste „facultăţi" ale cugetului se transformă în *moduri diferite de gândire*, care, teoretizate în forma unor discipline logice corespunzătoare, au tendinţa fie de a se exclude reciproc, fie de a se îngloba una pe cealaltă. În ambele situaţii, reprezentanţii lor ajung la controverse.

Tendinţele reducţioniste sunt cele mai şocante, dar cele de imixtiune trezesc în mod special reacţii violente de apărare. Am amintit deja de „intelectul speculativ" şi „raţiunea speculativă", dar există şi un „intelect raţional". Ele sunt, de regulă, respinse şi considerate prin excelenţă ca intervenţii „barbare". Aceasta, fie din cauza *simplificărilor* pe care sunt nevoiţi să le facă „intervenţioniştii" nechemaţi dintr-un domeniu în alt domeniu, ceea ce duce la sărăcirea considerabilă a doctrinei logice respective, care devine de nerecunoscut, cât şi la restrângerea posibilităţilor tradiţionale de aplicabilitate; fie datorită *complicaţiilor* inutile, care ajung uneori să ia forma unor teorii aproape de neînţeles chiar şi pentru cei care le-au emis. Este cazul *logisticii*, ca intervenţia logico-simbolică în cadrul logicii tradiţionale, redusă la câteva relaţii judicative şi scheme silogistice, ca exemplu de simplificare, şi al teoriei lui Kant, atât de complicată şi dificilă, pentru justificarea pătrunderii ilicite reciproce a intelectului în domeniul raţiunii şi a raţiunii în domeniul intelectului. Iată cum descrie Kant însuşi, în termeni patetici, străini de stilul lui obişnuit, această „aventură": „Nu numai că am străbătut tărâmul intelectului pur şi i-am cercetat cu grijă fiecare dintre părţi, ci i-am măsurat şi întinderea şi i-am hărăzit acolo locul potrivit al fiecărui lucru. Dar acest tărâm este o insulă, pe care natura însăşi a închis-o între hotare imuabile. Este tărâmul adevărului (ce nume fermecător!), înconjurat de un ocean întins şi furtunos, sălaşul intim al iluziei, în care nourii de ceaţă densă şi mulţimea impunătoare a gheţarilor vremelnici îmbracă aspectul înşelător al unor noi meleaguri. Şi-l ispitesc mereu cu speranţe deşarte pe navigatorul pornit, fără vreo

ţintă anume, după descoperiri întâmplătoare. Îl prind mereu în aventuri la care nu mai poate, de-acuma, să renunţe şi pe care, totuşi, nici vorbă să le poată duce cândva la bun sfârşit" (traducere din *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Rosenkranz, 1838, p. 196). Cam acelaşi lucru va păţi şi Hegel cu „corabia" speculativului, ajungând ca la a doua ediţie a *Fenomenologiei spiritului* să spună că n-o mai înţelege nici el!

Se poate constata însă că o parte dintre aceste „aventuri" s-au dovedit totuşi productive, mai mult, că au determinat apariţia unor „facultăţi" hibride, între intelect şi raţiune şi, respectiv, între raţiune şi speculaţiune. În felul acesta se ajunge însă, pe planul cugetului, la *cinci* „facultăţi", ceea ce permite o analogie cu cele *cinci* simţuri şi sugerează totodată soluţionarea filosofică a disputelor amintite. „Facultăţile" acestea (le numim „facultăţi" după terminologia germană – *Vermöge*), ca şi simţurile, sunt *diferite*, au funcţii şi aplicaţii diferite. În anumite domenii, unele se dovedesc mai importante decât celelalte. Dar, cum nimănui nu i-ar trece prin minte să renunţe, la anumite simţuri numai pe motivul că ele nu-i folosesc în practicarea unei profesii (mirosul, să zicem, în muzică), tot aşa ar trebui să se petreacă lucrurile şi cu disciplinele logice, căci altfel imaginea noastră despre lume rămâne incompletă. Facultăţile cugetului trebuie să conlucreze, în măsura în care sunt compatibile, ca şi simţurile, şi, în plus, să păstreze între ele un echilibru. Dacă, în cazul organismului, echilibrul este reglat pe cale nervoasă, în cadrul gândirii efective a lumii în ansamblul ei, rolul acesta de „moderator" îi revine astăzi, mai mult ca oricând, filosofiei.

2. Probleme de logică speculativă

Termenul de „logică speculativă" are în primul rând semnificaţia dată de Hegel în *Logica Mică. Die spekulative Logik* se dovedeşte aici o teorie care cuprinde în sine, în acelaşi timp, „logica şi metafizica din trecut"[1]. Aceasta este semnificaţia general-filosofică, sistematică a logicii speculative, care ocupă o treime din *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* a lui Hegel. O semnificaţie mai restrânsă a logicii speculative se referă la aportul ei în logica abstractă sau a intelectului şi în teoria gândirii dialectice sau negativ-raţionale[2]. Faţă de ultimele două, ca momente sau laturi ale logicului, logica speculativă este considerată ca „pozitiv-raţională". Important, în acest context, este faptul că logica speculativă este distinctă de aşa-numitele „logici dialectice". Speculativul conţine momentul dialectic, dar nu numai pe acesta, ci şi momentul abstract, şi, în plus, conţine şi altceva, raţionalul-pozitiv, pe care nu-l conţin cele două momente[3].

Această caracterizare a logicii speculative poate fi completată, pe linia distincţiei kantiene dintre intelect şi raţiune, cu adaosul că, pentru Hegel, intelectul ar cuprinde şi raţionalul, în concepţie kantiană. Mai precis, aşa-numita „raţiune pură"[4].

La Hegel, rămân raţionale momentele dialectic (negativ-raţional) şi speculativ (pozitiv-raţional), ceea ce înseamnă o deplasare a semnificaţiei termenului de „raţiune" spre dialectic şi speculativ. Raţionalul negativ aminteşte de „raţiunea speculativă" a lui Kant, care este dialectică în sensul „rău" al cuvântului şi rezultă din „folosirea constitutivă" a Ideilor (incorectă), faţă de cea „regulativă"[5]. În orice caz, raţiunea speculativă în sens kantian presupune o aplicare rigidă a legilor intelectului şi este încadrabilă, hegelian, tot în sfera intelectului.

[1] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*. Partea întâi. *Logica*, Editura Academiei, Bucureşti, 1962, p. 49.

[2] *Ibidem*, p. 157.

[3] *Ibidem*, p. 165.

[4] Al. Surdu, *Noţiunea clasică şi conceptul hegelian*, în *Probleme de logică*, vol. VII, Editura Academiei, Bucureşti, 1977, p. 32.

[5] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

„Kant – zice Hegel – a conceput raţiunea, ce e drept, ca facultate a necondiţionalului; dacă ea este însă redusă la simpla identitate abstractă, se renunţă implicit la necondiţionalitatea ei, şi raţiunea nu este atunci, de fapt, decât intelect gol."[6]

Făcând abstracţie de utilizarea de către Hegel a termenului „raţiune" în context dialectic şi speculativ, putem considera că ultimele două (dialectica şi speculativul) sunt distincte nu numai faţă de intelect, ci şi faţă de raţiune în accepţia tradiţională.

Dacă prin intelect se înţelege gândirea intuitivă, practică, folositoare în lumea înconjurătoare, cu referinţă directă la lucrurile individuale şi la relaţiile dintre acestea, cu aplicaţii în lumea modernă la domeniul tehnicii, la anorganic şi solid, iar în ştiinţe, la aspectele matematice şi de calcul, fiind exprimabilă în simboluri şi formule, iar prin raţiune se înţelege gândirea discursivă, judicativă şi demonstrativ-argumentativă, ambele bazate pe legile identităţii şi noncontradicţiei, atunci este evident că dialecticul şi speculativul sunt diferite atât de intelect, cât şi de raţiune[7]. Pe de altă parte, după cum caracterizează Hegel însuşi speculativul[8], se poate vorbi de o facultate distinctă a gândirii, diferită de intelect şi raţiune, de o gândire teoretică prin excelenţă (*theoria* = speculaţia), care are însă multe asemănări cu gândirea mistică, fiind contradictorie, paradoxală şi misterioasă, referindu-se mai mult la trecut şi viitor decât la prezent, la originea, evoluţia şi sfârşitul lumii, la consideraţiuni neverificabile direct şi, deci, neinfirmabile intuitiv sau demonstrativ. Această facultate a gândirii poate fi numită speculaţiune[9]. Ea conţine implicit momentul dialectic.

Logica speculativă, ca teorie a speculaţiunii, este deci distinctă şi diferită de logica intelectului, căreia îi corespunde în zilele noastre logica simbolistică, dar şi de logica raţiunii, căreia îi corespunde logica tradiţională sau clasică. Fără să intrăm în amănunte, putem considera, în spirit hegelian, că există forme ale gândirii speculative deosebite de formele reprezentării şi ale intelectului reflectant[10], respectiv de formele intelectului şi ale raţiunii, în terminologia noastră. Forma gândirii speculative în genere, pe care Hegel o numeşte şi „formă absolută", este considerată de către el însuşi ca fiind „de o cu totul altă natură" (*von ganz anderer Natur*) decât este considerată, de obicei, forma logică[11].

[6] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 129.

[7] Al. Surdu, *Intelect, raţiune, speculaţiune*, în „Academica", II, nr. 4 (16), 1992, p. 15.

[8] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 166.

[9] Al. Surdu, *loc. cit.*

[10] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*. Partea a treia. *Filosofia spiritului*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 390.

[11] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II. Teil, Leipzig, 1934, p. 231.

Din anumite motive, Hegel nu face o analiză a formelor speculative ca atare[12], ci chiar utilizează frecvent terminologia logicii tradiţionale, numind, de exemplu, „noţiune" (*Begriff*) ceea ce el însuşi consideră că este cu totul altceva decât noţiunea[13].

Independent de terminologie, care poate fi înlocuită, gândirea speculativă are, după Hegel, trei forme, care sunt în acelaşi timp momente ale Ideii. Termenul „Idee" este de provenienţă kantiană. Pe primele două le-am numit Concept şi Arheotomie (împărţire originară)[14], pentru a le distinge de „noţiune" şi „judecată". Ele se acoperă, firește, cu triada hegeliană: teză, antiteză, sinteză, care este aplicaţia metodologică a celor trei forme speculative, concretizată în diferite triade, de genul: calitate, cantitate, măsură. Dar nu se acoperă cu totul şi, cel puţin formal, nu coincid. Primul termen (teza) al triadei poate fi considerat ca reprezentând conceptul, care este gândit în sine, ca unitar şi nediferenţiat. Dar al doilea termen (antiteza) apare, la rândul său, drept Concept, deşi este opus sau contrar primului. Arheotomia constă în raportul de opoziţie dintre teză şi antiteză, deci dintre primul şi al doilea termen, iar Ideea constă din sinteza acestora, care este şi ea, la rândul ei, un concept ş.a.m.d. Dar şi aici intervin nuanţe. Hegel nu numai că nu acceptă o tratare a determinanţilor gândirii „ca forme deosebite de conţinut"[15], deci o tratare a lor formală, dar nu acceptă, de regulă, nici măcar tratarea lor independentă unele de altele, ceea ce ar însemna izolarea lor, ruperea lor din cadrul „dezvoltării gândirii" (*Entwicklung des Denkens*).

În cadrul logicii tradiţionale putem trata despre noţiune nu numai independent de orice noţiune concretă, deci despre forma noţiunii independent de conţinut, dar şi despre forma noţiunii independent de forma judecăţii, căci ele sunt forme diferite, care nu provin una din cealaltă, şi nici nu se presupun reciproc. Or, ceea ce încerca Hegel este „deducerea lor din ele însele" (*die Ableitung ihrer an ihren selbst*), ceea ce coincide cu „tratarea lor dialectică"[16].

Se ivesc, deci, două probleme în legătură cu interpretarea speculaţiunii la Hegel.

În primul rând, este oare corect să despărţim forma speculativă de conţinutul ei, având în vedere că formele astfel tratate devin, în accepţia lui Hegel, fixe, că le pune pecetea finitului şi le face incapabile

[12] Al. Surdu, *Noţiunea clasică şi conceptul hegelian*, p. 35.

[13] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, Partea întâi. *Logica*, p. 288.

[14] Al. Surdu, *op. cit.*, p. 46-48.

[15] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 19, *op. cit.*, I. Teil, p. 17.

[16] *Ibidem*, p. 29.

să prindă adevărul, care e în sine infinit[17]? După recomandările lui Hegel, nu. Cu toate acestea, el însuşi face adesea acest lucru.

Vorbind despre „mersul progresiv al conceptelor"[18], el consideră că, ţinând cont de principiul după care negativul este în acelaşi timp pozitiv, şi de acela după care contradictoriul nu se dizolvă în neant, putem porni de la un concept oarecare, mai precis de la orice concept (în accepţia hegeliană). Acesta presupune negaţia lui, care şi rezultă prin acceptarea acestuia, în virtutea primului principiu. Negaţia aceasta este „un nou concept". Este vorba de o negaţie determinată.

Opoziţia dintre primul şi al doilea concept, în virtutea celui de-al doilea principiu, conduce la un al treilea concept. Cele trei concepte ilustrează o schemă de tipul: teză, antiteză, sinteză.

Trebuie adăugat faptul că primul concept, considerat pozitiv, conţine în sine negativul. „Negativul acesta, pe care conceptul îl are în sine, e ceea ce determină autodezvoltarea conceptului; în aceasta rezidă natura lui cu adevărat dialectică."[19] Hegel prezintă astfel o structură formală sau o schemă (*skema* = *Form, Gestalt*) a „mersului progresiv al conceptelor", fără referinţe la un conţinut determinat. Acelaşi lucru este ilustrat prin arheotomie (împărţire originară = *Urteilen*)[20], care urmează unui concept oarecare pentru faptul că este conţinută în conceptul însuşi. Două lucruri sunt importante aici: a) că arheotomia este a conceptului însuşi şi b) că cele două determinaţii, momente sau laturi de diviziuni (împărţiri = *Einteilung*) nu devin prin aceasta independente una de cealaltă, ci, dimpotrivă, unitatea lor devine un al treilea element. Este vorba şi aici de o schemă, de o tratare formală, care se face, şi ea, în virtutea unor anumite principii.

Aceste consideraţiuni ne permit să susţinem posibilitatea tratării formale a speculaţiunii, chiar în accepţia rigid-comprehensivă a lui Hegel. Ceea ce nu înseamnă însă tratare formalistă, simbolizabilă prin litere.

A doua problemă se referă la posibilitatea distingerii, fără o despărţire a lor, cum recomandă Hegel, a formelor componente ale schemei speculative. Cel puţin ca momente, Hegel le distinge şi le tratează separat, notându-le cu cifre de la unu la trei. Aceasta presupune, indiferent de acestea, o succesiune. Succesiunea deci poate constitui un criteriu de distincţie al momentelor formale din „mersul progresiv al conceptelor", care se revelează astfel pe ele însele.

Ieşind din contextul filosofiei hegeliene, în care mersul progresiv este al conceptelor însele, putem considera că succesiunea speculativă este un proces progresiv gnoseologic, de la ceea ce este

[17] *Ibidem*, p. 20.
[18] *Ibidem*, p. 36.
[19] *Ibidem*, p. 37.
[20] *Ibidem*, p. 42.

cunoscut ca unitate nediferenţiată, la cunoaşterea componentelor sale opoziţionale şi, apoi, a unităţii lor sintetice. Transpusă pe plan gnoseologic, deci hegelian, problema are multiple implicaţii: ontologice, logice şi metodologice, dar şi psihologice şi lingvistice.

Din perspectiva ontologică, chiar şi hegelian vorbind, speculativul se referă prin concept la domeniul infinitului, la totalităţi complexe, cum observase şi Kant, în legătură cu raţiunea speculativă. Or, acestea, şi în sfera intelectului, conduc la situaţii paradoxale (mulţimea tuturor mulţimilor *exempli gratia*). Conceptul speculativ nu este însă numai infinit, ci şi absolut, necondiţionat şi liber. Dar acestea sunt determinaţii ale lucrului în sine, ale transcendentului în accepţie kantiană, a cărui interpretare conduce la antinomii. Hegel însuşi consideră că speculativul se aseamănă cu misticul, care este la fel de misterios şi paradoxal[21]. Şi, mai mult, că filosofia speculativă şi religia au acelaşi conţinut[22]. Dar aceasta înseamnă că problemele ontologice speculative se găsesc în toată istoria filosofiei şi a religiei.

Important este dacă soluţionarea acestora a implicat sau nu şi aspecte de logică speculativă, adică un mod aparte de a gândi, diferit de acela obişnuit, al intelectului sau al raţiunii. De genul acesta au fost considerate fragmentele „obscure" ale lui Heraclit sau cele antiologice ale lui Platon[23]. Numai că, pe această linie, s-au dovedit operative şi ale formaţiuni speculative, binare, tetradice şi pentadice, care nu mai apar ca atare la Hegel.

Fără să mai fie vorba de un proces obiectiv de autoproducere a formelor speculative, independent de cunoaşterea umană, cum apare la Hegel, au fost necesare anumite metode speciale de stimulare a gândirii speculative, diferite şi chiar opuse celor obişnuite, intelective sau raţionale. Dacă intelectul se bazează pe acţiunea directă asupra stărilor de fapt şi pe intuiţie, iar raţiunea – pe contemplaţia lucrurilor sensibile şi pe reflecţie, speculaţiunea se bazează pe meditaţie şi revelaţie ca metode de transcendere a existenţei imediate. Ele şi au corespondenţe religioase, mistice, cum sugerase Hegel. *Mystikos* provine de la *myo* = a închide ochii, ceea ce sugerează despărţirea de calea simţurilor, care conduce la intelect şi raţiune.

Tehnicile de meditaţie, în special cele indiene, ridică probleme serioase de natură psihologică, al căror ecou se regăseşte în psihologia transpersonală de dată recentă. Gândirea speculativă presupune mecanisme psihice diferite de cele obişnuite în gândirea intuitivă sau raţională, ceea ce îi conferă un statut psihologic aparte.

21 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, Partea întâi, p. 166.

22 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, Partea a treia, p. 390.

23 *Cf. supra, Antitetică, dialectică negativă şi antiologie la Platon.*

În fine, a rămas o problemă permanentă aceea a limbajului speculativ, a unei modalităţi specifice de exprimare a formelor speculative. În acest sens, Hegel foloseşte terminologia logicii tradiţionale şi modalitatea exprimării colocviale. Aceasta, în ciuda faptului, repetat mereu, că „propoziţia, în forma unei judecăţi, nu este aptă să exprime adevăruri speculative"[24]. Teza lui Hegel că „filosofia în genere nu are nevoie de o terminologie specială"[25] l-a costat multe ironii gratuite şi interpretări rizibile, care continuă până în zilele noastre.

Toate acestea dovedesc faptul că problemele logicii speculative nu se reduc la o reinterpretare a logicii lui Hegel, în ciuda contribuţiilor deosebite pe care le-a avut în această direcţie. Principala deficienţă a logicii sale o constituie tratarea ei neformală. El repetă adesea butada cu intenţia acelui scolastic care voia să înveţe să înoate înainte de a intra în apă. Şi, ca atare, consideră lipsită de sens tratarea logicii înainte de aplicarea ei la domeniul pe care el însuşi îl considera ca aparţinând metafizicii. Or, aceasta, în forma ei tradiţională, pe care o şi laudă Hegel, pentru faptul că acorda importanţa cuvenită gândirii (numai ceea ce e cunoscut prin gândire poate fi adevărat), era întotdeauna precedată de logică, de o logică tratată formal, independentă de conţinutul pe care urma să-l structureze. Ceea ce nu însemna, în nici un caz, că autorul unei cărţi de metafizică scria mai întâi o logică, în totală necunoaştere a metafizicii, şi abia apoi o aplica la elaborarea acesteia.

Într-un anumit sens, logica este rezultatul filosofiei, dar nu al unei filosofii abordate independent de logică, şi aceasta, cu atât mai mult cu cât este vorba de o filosofie speculativă, deci clădită după alte criterii decât cele obişnuite, ale intelectului şi raţiunii. Din punct de vedere filosofic, este o naivitate să ne imaginăm că cineva va accepta un şir aproape nelimitat de triade concrete, cu conţinut determinat, dintr-un sistem filosofic asemănător celui hegelian, fără să accepte în genere, formal, faptul că aceste triade ar avea vreo semnificaţie. Ceea ce ar însemna, conform butadei amintite, să-l arunci pe amatorul de a învăţa să înoate unde este apa mai mare şi mai învolburată.

[24] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 72.

[25] *Ibidem*, p. 14.

3. Conceptul de logică a religiei

Nae Ionescu are merite deosebite pe linia stimulării interesului pentru istoria religiilor în genere şi a religiilor primitive în mod special. Aceasta, în ciuda faptului că era un creştin ortodox, chiar militant. Cauza o constituie concepţia sa, numită de el însuşi „fenomenologică", despre religie şi, în mod special, despre *religiozitate*. Termenul nu are nici o legătură cu fenomenologia lui Husserl. Este vorba de considerarea religiozităţii ca *fenomen*, ca stare de fapt, care trebuie studiat ca atare, indiferent de concepţiile, credinţele, preferinţele etc. ale celui care întreprinde studiul. Mircea Eliade, care i-a urmat linia, a fost unul dintre primii istorici împărţiali ai religiilor, care a putut să evite cele două maniere la modă: cea polemică şi cea apologetică. Morfologismul său nu este decât o aplicaţie structuralistă a fenomenologiei lui Nae Ionescu. În felul acesta a contribuit Mircea Eliade la elucidarea istoriei religiilor ca parte a ceea ce se numeşte astăzi *religiologie* sau *ştiinţa religiei*, cum era numită la începutul secolului nostru, când predominau însă tendinţele metafizice, psihologiste şi vag comparatiste[1], tocmai din cauza lipsei de material istorico-religios diversificat.

Acceptarea unei „ştiinţe a religiei" determină însă o reconsiderare a raportului dintre ştiinţă şi religie, de care s-a făcut atâta caz în doctrinele ateiste. Religia în genere nu mai poate fi opusă ştiinţei, după cum nu poate fi opusă nici societatea. Aşa cum este posibilă o ştiinţă despre societate, care să studieze societatea, este posibilă şi o ştiinţă care să studieze religia[2]. Aceasta, indiferent dacă într-o anumită societate sau într-o anumită religie există vreo opoziţie împotriva ştiinţei. De altfel, opoziţia nici n-a existat între religie şi ştiinţă, sau, mai în profunzime, între religiozitate şi scientificitate, ci numai între reprezentanţii acestora, care au stabilit distincţii rigide între credinţă (*Glaube*) şi ştiinţă (*Wissen*)[3].

[1] *Cf.* Th. Achelis, *Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft*, G.J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1908, p. 7 sq.

[2] J. Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1986, p. 36.

[3] Th. Achelis, *op. cit.*, p. 27.

Dacă, urmându-l pe Nae Ionescu, Mircea Eliade a obţinut rezultate remarcabile în cel puţin două dintre subdisciplinele religiologiei: cercetarea istorică şi cercetarea comparativă, datorită aceleiaşi influenţe n-a obţinut rezultate semnificative în domeniile cercetărilor ştiinţifice speciale asupra religiei, respectiv în antropologia religiei, sociologia religiei, psihologia religiei şi, mai ales, în *logica religiei*. Ultima fiind o componentă importantă atât pentru filosofia religiei în genere, cât şi pentru cercetarea hermeneutică din cadrul religiologiei[4]. Cauza o constituie despărţirea rigidă dintre raţiune şi religie cu care opera Nae Ionescu şi, totodată, reducerea logicii la raţiune. Altfel spus, separaţia dintre logică şi religie. „Deducerea raţională a existenţei lui Dumnezeu – zicea Nae Ionescu – nu face parte din domeniul faptului religios."[5] Existenţa absolută, considera el, faţă de existenţa noastră, „nu este de ordin logic, nu este de ordin obiectiv, raţional, demonstrativ, ci este pur şi simplu trăită"[6].

După propriile sale indicaţii[7], Nae Ionescu l-a urmat, în această direcţie, pe Rudolf Otto, care era adeptul despărţirii religiei de raţiune. Dacă nu în totalitatea ei, cel puţin în profunzimea ei, religia rămâne pentru Rudolf Otto, ca şi pentru Claus Harms, „terra incognita pentru raţiune"[8]. Ceea ce nu era o concepţie extravagantă la începutul secolului nostru, cum o spune Rudolf Otto însuşi: „A te ocupa de iraţional este astăzi aproape un sport"[9]. Numai că „sportul" acesta era practicat din primele secole ale creştinismului. Rudolf Otto se referă pe larg la Chrysostomus (mort în 407 e.n.), după care elementul iraţional din credinţa în Dumnezeu se opune aici celui raţional, cât şi celui raţionalizabil[10].

Situaţia aceasta nu era însă obişnuită, cel puţin pentru teologii catolici, care căutau argumente raţionale în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Medievalii catolici, de influenţă platonică, neoplatonică, aristotelică sau stoică, erau, de altfel, buni logicieni, cultivatori cu predilecţie ai raţiunii. Rudolf Otto rezumă raţionalismul creştin de până în zilele noastre, în accepţie neotomistă, ca fiind compatibil cu religia pentru faptul că nu încearcă numai o explicaţie raţională a ceea ce poate fi explicat, ci mai ales pentru faptul că justifică miracolul, minunea, supranaturalul tocmai prin postularea

[4] J. Waardenburg, *op. cit.*, p. 202.

[5] Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofie religioasă*, Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1993, p. 63.

[6] *Ibidem*, p. 152.

[7] *Ibidem*, p. 169.

[8] R. Otto, *Sacrul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 75.

[9] *Ibidem*, p. 73.

[10] R. Otto, *Despre numinos*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 11.

posibilităţii, pe cale religioasă, a depăşirii raţionalului. „Diferenţa invocată adesea, cum că raţionalismul ar presupune negarea miracolului, în timp ce opusul său (iraţionalismul) l-ar afirma, este în mod vădit falsă, sau cel puţin superficială. În fond, teoria curentă, care consideră miracolul ca fiind întreruperea temporară a lanţului de legi naturale, întrerupere provocată de o Fiinţă Supremă care ea însăşi le-a stabilit şi care, în consecinţă, ar trebui să fie stăpână, este tot ce poate fi mai *raţional*."[11]

În rest, misiunea raţionalismului creştin era şi este aceea de a prezenta cât mai coerent fondul raţional al religiei, de a raţionaliza astfel şi de a păstra pe această cale ceea ce mai poate fi salvat din faţa criticii distructive a raţionalismului ateu.

Raţionalismul ateu se bazează pe aceleaşi argumente logice, cu deosebirea că nu este acceptată intervenţia Fiinţei Supreme în „lanţul de legi naturale". Critica religiei întreprinsă de către Ludwig Feuerbach este în fond o critică raţionalistă a religiei şi, în mod special, a creştinismului. El s-a bazat pe logica tradiţională, operând cu formele clasice: noţiunea, judecata şi raţionamentul, şi, respectiv, pe legile corespunzătoare acestora: principiul identităţii – la nivel noţional; principiul noncontradicţiei – la nivel judicativ; şi principiul raţiunii suficiente – la nivel silogistic. Esenţa creştinismului şi a religiei în genere se bazează, după Feuerbach, pe o înstrăinare a esenţei umane de ea însăşi, pe o ipostaziere a ei în postura divinităţii. Ceea ce, noţional, înseamnă o încălcare a principiului identităţii, a identităţii omului cu sine. Aceasta produce, în mod firesc, o mulţime de contradicţii, de enunţuri incompatibile, şi conduce, pe plan teologic, la raţionamente sofistice.

Este curios că marxiştii, adepţi ai „logicii dialectice", diferită de logica raţiunii, în care domneşte „identitatea concretă" şi contradicţia, au acceptat cu entuziasm critica raţionalistă a religiei. „Nici unul dintre noi – va zice Engels – n-ar fi ajuns la comunism, dacă nu reuşea Feuerbach să învingă speculaţiile hegeliene despre religie." Or, Hegel era tocmai părintele logicii dialectico-speculative, pe care s-a bazat şi Marx la elaborarea lucrării *Capitalul*. Hegelian vorbind, este şi firesc ca în religie să domnească lipsa de identitate şi contradicţia, căci acestea domnesc pretutindeni şi, ca atare, raţionamentele bazate pe acestea nu sunt sofistice.

Faptul că Nae Ionescu despărţea, în maniera lui Rudolf Otto, religia de raţiune şi de logică în genere, considerând că „există o viaţă religioasă de sine stătătoare, care nu are nimic comun cu viaţa noastră raţională, logic-obiectivă"[12], pare, de asemenea, curios pentru

[11] R. Otto, *Sacrul*, p. 10.

[12] N. Ionescu, *op. cit.*, p. 209.

un logician şi un istoric al logicii. Numai că Nae Ionescu, deşi avusese deschideri surprinzătoare spre logica modernă, nu acordă nici o importanţă logicii lui Hegel[13].

Insistăm asupra acestui aspect deoarece influenţa lui Nae Ionescu nu s-a manifestat numai în opera tânărului Mircea Eliade, ci a creat o direcţie iraţionalistă de interpretare a religiei care se menţine până în zilele noastre. Ea a convenit criticii ateiste de la noi, propovăduitoare a raţionalismului vulgar, oferindu-i chiar argumente neaşteptate, căci prin „iraţional" se înţelege, simplist, nu *ceea ce nu este raţional*, ci ceea ce *contrazice* raţionalul, ceea ce este absurd, aberant. De aici nu a fost decât un pas către considerarea misticilor ca imbecili, ca bolnavi mintal, fapt pentru care erau „trataţi psihiatric", ca înşelători şi chiar infractori, fapt pentru care erau condamnaţi de drept comun – făcând abstracţie de personalităţile religioase, care erau „tratate ca duşmani politici". Astăzi religia nu mai este interzisă, în nici una dintre formele ei, oficiale sau nu, dar atitudinea intelectualilor a rămas aceeaşi – de a-i considera cel puţin „naivi" pe adevăraţii credincioşi, în ciuda rolului tot mai puternic al Bisericii în viaţa publică, naţională şi internaţională.

La aceasta se mai adaugă şi atitudinea scientist-pozitivistă, bazată pe ignorarea religiologiei moderne, ca şi poziţia pozitivismului logic sau a neopozitivismului, bazat pe concepţii intelectualiste, de tip logico-matematic. Teologii moderni se referă la adversitatea principială a lui Wittgenstein faţă de acceptarea enunţurilor teologice[14]. „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă."[15]

Ce-i drept, Wittgenstein nu era un ateu, şi avusese chiar intenţia de a se călugări, dar el se referea la aşa-numitele aspecte „inexprimabile" ale religiilor, pe care nu le contesta, ci le considera ca imposibil de redat în formule logico-matematice.

Aici nu mai este vorba de ceva iraţional, deci opus raţiunii, căci logica matematică este o teorie a *intelectului*. Inefabilul religios este deci *neinteligibil*. El poate fi trăit, simţit, eventual arătat[16], dar nu formulat logic. Ceea ce conduce, în mod firesc, la lipsa oricărei legături între logică şi religie.

Fără o distincţie clară între intelect şi raţiune, este greu de operat cu aceste noţiuni. În filosofia şi teologia occidentală este utilizat termenul de „intelect divin". Aceasta, pe linia atribuirii de determinaţii perfecte lui Dumnezeu. Cauza apariţiei enunţurilor contradictorii din cadrul religiei s-ar datora nu caracterului iraţional al acestora, ci

[13] *Cf.* Nae Ionescu, *Curs de istorie a logicii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 209-210.

[14] J. Hochstaffl, *Negative Theologie*, Kösel-Verlag, München, 1976, p. 162.

[15] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 7.

[16] *Ibidem*, prop. 6.522.

caracterului lor *supra-raţional*, căci ele ar ţine de „inteligenţa supra-raţională"[17], de care ţine şi omul, dar nu prin raţiune, ci prin voinţă şi sentiment.

Este vorba aici de un fel de „inteligenţă neraţională", despre care vorbeau şi scolasticii (*intellectus sine officio rationis*). Intelectul Perfect, Suprem sau Divin acţionează, fireşte, fără să ţină cont de vreo lege a raţiunii, pe care o depăşeşte. Ceea ce conduce, de asemenea, la despărţirea logicii de religie.

Intelectul are însă, de la Kant citire, o semnificaţie, dimpotrivă, sub-raţională. El este legat, într-adevăr, de sensibilitate, care îi mijloceşte contactul cu lumea fenomenală. Categoriile intelectului sunt un fel de reprezentări generalizate ale fenómenelor, la care se raportează însă *a priori*, pe baza tabelei tetradice a cantităţii, calităţii, relaţiei şi modalităţii. Raţiunea este superioară acestora şi are, faţă de ele, un rol fie regulativ, fie constitutiv. Şi anume prin ideile raţiunii.

Psihologia genetică modernă confirmă parţial kantianismul. Există, după Piaget, o „inteligenţă preverbală", adică un intelect preraţional, legat de sensibilitate (senzaţie, percepţie şi reprezentare), care îi permite copilului prevorbitor să se descurce în mediul stărilor de fapt imediate în care trăieşte. Este vorba de intelectul uman subraţional, care operează cu inefabilul senzorial. Dar acesta, deşi s-a dovedit că are legătură cu logica, mai precis, cu logica simbolică, matematică, a intelectului, nu are nici o legătură cu religia.

Legat de religie, din perspectiva lui C.G. Jung, este *inconştientul*. Un fel de inconştient colectiv, alcătuit din arhetipuri, care nu se manifestă nici el verbal, ci prin simboluri care apar frecvent în vise. Dar aici ne găsim, indiferent de interpretarea simbolică a unor elemente religioase, pe un teren străin de logică, deci subintelectual şi subraţional.

Kantian vorbind, ideile raţiunii, în utilizarea lor regulativă, contribuie la ordonarea categoriilor intelectului, utilizarea lor constitutivă determină însă construcţii ideale, a căror exprimare conduce la paradoxe (antinomii, paralogisme, idealuri). Aspectul *contradictoriu* al enunţurilor respective determină caracterul *dialectic* al raţiunii, numită *speculativă* în utilizarea ei constitutivă, adică în construcţia unor obiecte ideale „la care nu putem ajunge prin nici o experienţă"[18]. De genul acesta este idealul numit „fiinţă originară", „fiinţă supremă", sau „fiinţa fiinţelor"[19]. Ne găsim aici, dacă nu pe

[17] F. Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 176.

[18] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 500-501.

[19] *Ibidem*, p. 467.

terenul religiei, în mod evident pe terenul teologiei, al discuţiilor referitoare la dovezile existenţei lui Dumnezeu, ontologice, cosmologice şi fizico-teologice[20].

Este vorba despre ceea ce Hegel numea „raţiunea negativă", partea „negativ-raţională" a logicului, *dialectică* prin excelenţă[21]. Dacă Immanuel Kant limita acţiunea corectă a raţiunii la utilizarea ei regulativă, respingând raţiunea speculativă tocmai pentru caracterul ei dialectic, adică pentru faptul că încalcă principiul raţional al noncontradicţiei, ceea ce înseamnă contestarea corectitudinii ei logice, deci excluderea din domeniul logicii *transcendentale*, pentru specificul ei *transcendent*, Hegel, dimpotrivă, o consideră, alături de latura abstractă şi de cea pozitiv-raţională sau speculativă, ca parte constitutivă esenţială a logicului, a logicii speculative, numită, tocmai din această cauză, „dialectico-speculativă". Ceea ce îi reproşează Hegel lui Kant este faptul că n-a descoperit decât un număr relativ redus de situaţii contradictorii, paradoxale numai pentru intelect şi raţiune, ca facultăţi limitate ale gândirii, dar obişnuite pentru gândirea speculativă. Şi aceasta, nu numai cu referinţă la domeniul religiei, ci şi al întregii realităţi.

Hegel chiar spune, în legătură cu speculativul, „că prin el trebuie să se înţeleagă ceea ce se înţelegea mai demult în mod obişnuit, mai ales în legătură cu conştiinţa religioasă şi cu conţinutul ei, prin *mistic*. Când se vorbeşte astăzi de mistic, de regulă este luat drept ceea ce e plin de mister şi nu poate fi conceput, acest mister este apoi privit – în funcţie de gradul de cultură şi de felul de a gândi – de către unii drept ceea ce constituie adevărul şi autenticul, de către alţii însă, drept superstiţie şi amăgire. În privinţa aceasta este de observat că misticul este într-adevăr ceva misterios, dar numai pentru intelect, şi anume doar pentru motivul că principiul intelectului este identitatea abstractă, în timp ce misticul (ca echivalent în semnificaţie cu speculativul) este unitatea concretă a acelor determinaţii pe care intelectul le consideră adevărate numai în izolarea şi în opoziţia lor. Când apoi şi cei care recunosc misticul drept adevăr rămân la punctul de vedere că el este ceva absolut misterios, ei dovedesc că pentru ei gândirea are tot numai semnificaţia identificării abstracte şi că, de aceea, pentru a ajunge la adevăr ar trebui să renunţăm la gândire, sau, cum se mai obişnuieşte a se spune, să facem raţiunea prizonieră. Dar, cum am văzut, gândirea abstractă a intelectului nu e ceva ferm şi ultim, dimpotrivă, ea se dovedeşte a fi permanentă depăşire de sine şi trecere în opusul ei, în timp ce raţionalul ca atare (raţionalul

[20] *Ibidem*, p. 475-498.

[21] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice, Logica*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1962, p. 157.

pozitiv sau speculativul – n.n.) constă tocmai în aceea că el conţine în sine termenii opuşi, ca momente ideale. Orice e raţional (raţional pozitiv sau speculativ – n.n.) poate fi deci numit, totodată, şi mistic, ceea ce înseamnă că el depăşeşte intelectul (şi raţiunea negativă – n.n.), dar nu înseamnă nicidecum că el trebuie considerat în genere ca ceva inaccesibil gândirii şi depăşind puterea de concepere"[22].

Acesta este un text semnificativ pentru întreaga discuţie referitoare la logica religiei. Un text care infirmă principial plasarea domeniului religios în sfera iraţionalului, neinteligibilului, inconştientului etc., deci în afara oricărei logici obişnuite (a intelectului sau a raţiunii). Pe de altă parte, presupune admiterea lui ca atare, fără restricţii de genul „religiei în limitele raţiunii", şi chiar justifică astfel de încercări ca fiind determinate de poziţiile limitat-logice nu ale religiei, ci ale doctrinelor logice care nu acceptă dialectica şi speculativul, proprii nu numai religiei, ci întregii lumi, dacă aceasta este concepută în procesul desfăşurării sale dinamice, istorice, opoziţionale şi contradictorii. Numai că logicii dialectico-speculative, în variantă hegeliană sau nu, i-a fost contestat statutul de *logică*.

De pe aceleaşi poziţii ale intelectului (bazat pe identitatea abstractă), H. Scholz considera că „gândirea lui Hegel nu este compatibilă cu logica propriu-zisă"[23], iar J.M. Bochenski afirmase că Hegel era un „ignorant în logică"[24]. Aceasta, pe motivul că nu are nici o contribuţie în logica intelectului, respectiv în logica matematică.

Au existat însă şi încercări de interpretare logico-matematică, considerată modernă şi chiar ultima formă acceptabilă a logicii, chiar şi a logicii lui Hegel[25] şi, în mod firesc, şi a religiei. Exemplară în acest sens este încercarea lui J.M. Bochenski[26]. El însuşi consideră, faţă de concepţiile la modă care despart logica de religie, că o astfel de încercare poate să surprindă şi chiar să şocheze. Pentru a linişti spiritele, anunţă de la început că vor fi studiate „numai acele aspecte ale religiei care sunt accesibile logicii"[27]. În termeni tradiţionali, având în vedere că logica matematică este de fapt forma modernă a logicii intelectului, kantian vorbind, asistăm la o reiterare a tendinţei de reducere a religiei, de data aceasta, „în limitele intelectului".

Principial, logica religiei, în accepţia lui Bochenski, nu este o logică diferită de logica matematică, ci este tocmai această logică, cu

[22] *Ibidem*, p. 166-167.

[23] H. Scholz, *Geschichte der Logik*, Berlin, 1931, p. 18.

[24] J.M. Bochenski, *Formale Logik*, München, 1956, p. 301.

[25] G. Günther, *Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 1, 1964.

[26] J.M. Bochenski, *The logic of religion*, University Press, New York, 1965.

[27] *Ibidem*, p. V.

aspectele sale sintactice şi semantice, aplicată la studiul *discursului religios*, adică nu la religiozitatea ca atare, ci la exprimarea ei lingvistică, nu la religie, ci la scrierile religioase, la textele biblice, de exemplu. Ceea ce plasează discuţia, din perspectiva religiologiei, la nivelul hermeneuticii, restrânsă la interpretarea textelor religioase. Or, aceasta este o parte mai mult filologică a hermeneuticii religioase, operativă doar în religiile conservate scriptic, care sunt foarte puţine. În hermeneutica religioasă propriu-zisă este vorba de interpretarea actelor religioase, a practicilor şi a credinţelor, a ritualurilor, a gesturilor simbolice, şi numai ocazional a modalităţilor lingvistice prin care acestea sunt comunicate oral sau scriptic. Acesta este motivul pentru care lucrarea lui Bochenski nici nu este amintită în cadrul cercetărilor hermeneutice ale *stărilor de fapt religioase* (*religiose Tatbestände*)[28].

Preventiv, Bochenski încearcă delimitarea logicii religiei de teologie. Cu toate acestea, teologii au menţionat-o, dar nu într-un sens pozitiv. Semantica logico-matematică, referitoare la raportul dintre semn şi desemnat sau semn şi semnificaţie, simplifică inadmisibil, de exemplu, problema inefabilului religios. Formal-logic, zice Hochstaffl, sunt foarte uşor de găsit obiecte inexprimabile într-o anumită limbă sau chiar inexprimabile în orice limbă, fie că nu sunt cunoscute, fie că nu şi-au găsit încă expresii corespunzătoare. Dar nu aceasta este problema. Inefabilul religios nu se referă la aspecte semantice, de corespondenţe lingvistice sau de precizări ontice. Divinitatea nu este un obiect (*Ding*) al gândirii intelectiv-raţionale.

Deşi a pornit pe linia lui Nae Ionescu, de plasare a religiozităţii pe coordonatele iraţionalului, Mircea Eliade a surprins aspecte dialectice ale raportului sacru-profan, dialectica simbolului religios, dialectica hierofaniilor şi adevărata dialectică a sacrului[29]. El a ajuns la concluzia că divinul este o sumă în care toate contrariile coincid, *coincidentia oppositorum*, care nu este exprimabilă cu mijloacele limbajului şi ale logicii intelectiv-raţionale.

Mircea Eliade consideră că sacrul nu este iraţional, ci doar *neraţional*, ceea ce înseamnă nu că este străin de logică în genere, ci de logica raţiunii. Ceea ce prefigurează o logică a religiei de tip dialectico-speculativ, o logică a faptului religios, şi nu a discursului despre acesta. Din păcate, reflexiile acestea târzii ale lui Mircea Eliade nu s-au concretizat în scrieri corespunzătoare.

De altfel, conceptul de logică a religiei rămâne încă discutabil.

[28] J. Waardenburg, *op. cit.*, p. 206 sq.

[29] W. Dancă, *Mircea Eliade – Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iaşi, 1998, p. 8.

4. Consideraţiuni despre logica ştiinţelor sociale

Problema legăturii dintre logică şi ştiinţe în genere şi, în mod special, a legăturii acesteia cu ştiinţele sociale, s-a pus din antichitate, o dată cu elaborarea logicii aristotelice, care a şi avut *ab initio* semnificaţia de *organon* = instrument al ştiinţelor.

Hegel zicea că meritul lui Aristotel n-ar fi constat atât în descoperirea şi studiul silogismului, cât mai ales în faptul că nu l-a utilizat ca atare în scrierile sale filosofice. Observaţie corectă, dacă prin silogism înţelegem „schemele" silogismelor. Dar logica lui Aristotel nu se reduce la silogism, şi cu atât mai puţin la schemele acestuia, iar aplicaţiile logicii lui Aristotel sunt evidente în toate domeniile ştiinţifico-filosofice pe care le-a abordat.

Aristotel poate fi numit un „făcător de ştiinţe". El „făcea" ştiinţele exact după canoanele logicii sale, numită ulterior logică tradiţională sau clasică. Aceasta este, în terminologia filosofiei clasice germane, logica *raţiunii*, de la *logos* = *ratio*. Expresia *logos tes ousias* = *ratio substantialis* înseamnă „raţiune de a fi", respectiv *noţiune* (*notio rerum*), formă a gândirii, legată de cuvântul articulat, care exprimă *esenţa* lucrurilor, *ce este*-le acestora.

Aristotel „a făcut" din *etos* etică; din *poiesis* – poetică; din *bios* – biologie; din *physis* – fizică; din *politicos* – politică ş.a.m.d. În toate cazurile, ştiinţa reprezintă *ce este*-le sau *esenţa* domeniului cercetat. *Notio* mai înseamnă şi *cercetare, investigaţie, cunoaştere.*

Toate tratatele ştiinţifice ale lui Aristotel au şi o parte *critică*, referitoare la *alte* concepţii, şi una *istorică*, referitoare la evoluţia concepţiilor sau a domeniului studiat. În rest, ele constituie *aplicaţii* ale logicii.

Aristotel delimitează mai întâi *domeniul* investigaţiei, apoi caută *noţiunile* de bază, le *defineşte*, le *clasifică*, stabileşte *raporturile* dintre acestea, *principiile* sau *legile* pe baza cărora au loc, şi *consecinţele* care decurg din respectarea sau încălcarea lor. Este uşor de observat că aici avem de-a face cu aplicaţii ale celor trei compartimente din logica raţiunii: noţiunea, judecata şi raţionamentul. Aristotel o spune adesea explicit.

Dacă în fizică este vorba de *spaţiu, timp* şi *mişcare*, în politică este vorba de *stat, familie* şi *stăpân*, de tipurile de relaţii dintre acestea ş.a.m.d. O dată stabilită osatura logică a ştiinţei, ea este aplicată, la rândul ei, la diferite condiţii şi circumstanţe particulare, ceea ce conduce la *mascarea* mecanismului logic de investigaţie şi lasă impresia unei confruntări directe, chiar a autorului, cu domeniul investigaţiei.

În faza iniţială, de *constituire* a ştiinţelor, cum este cea aristotelică, este uşor să delimităm *categorial* câmpul de investigaţie. Este vorba: 1) de domeniul *existenţial*, delimitabil prin mulţimea stărilor de fapt care îl circumscriu (existenţă fizică, biologică, socială...); 2) de *fiinţa* acestora, de ceea *ce sunt* ele, *cum* şi *de ce sunt* aşa, şi nu altfel; 3) de *realitatea* acestora, adică de realizarea cunoaşterii lor în cadrul unei discipline ştiinţifice şi 4) de *existenţa reală*, respectiv conformă cu o anumită realitate ştiinţifică, adică interpretată, explicată, înţeleasă sau chiar transformată pe baza acesteia.

Domeniul existenţial sau existenţa *brută*, să spunem *existenţa socială*, este altceva decât *existenţa socială reală*. Prima este cel mult perceptibilă cu aproximaţii, îndoielnică, ceea ce au şi afirmat primii filosofi despre existenţă în genere (de la *ec-sisto* = a se arăta, a se manifesta). Existenţa socială reală este un rezultat, nu un punct de plecare al cercetării. Este existenţa socială cunoscută, ştiută într-un anume fel, pe baza unei *realităţi sociale*, care *este conceputâ* într-un mod determinat. Fără această distincţie, dintre existenţa socială şi existenţa socială reală, nu pot fi înţelese relatările, adesea *contradictorii*, asupra *aceloraşi* evenimente sociale. Aici intervine, firește, şi ceea ce s-a spus despre poziţia de clasă, capacităţile intelectuale sau particularităţile psihice ale autorilor. Dar acestea se dovedesc secundare faţă de un anumit mod de a gândi şi nu pot fi transpuse pe planul existenţei fizice, să zicem. Or, doctrine contradictorii s-au manifestat şi faţă de existenţa fizică.

După faza de constituire a unei ştiinţe, care poate să aibă mai multe variante, urmează *faza dezvoltării* acesteia, adică a extinderii sale treptate asupra domeniului existenţial de investigaţie. Chiar şi Aristotel, după elaborarea politicii sale, şi-a extins cercetările asupra *diferitelor* tipuri de state, constituţii, legi etc. Mai ales în domeniul social, este vorba de schimbări, uneori radicale, de naşterea şi pieirea unor state, regimuri, orânduiri, cu legislaţiile lor etc.

Primul compartiment categorial care se estompează în dezvoltarea ştiinţei este cel al fiinţei, al modului de gândire, al logicii acestuia. Cine mai conştientizează că raportul dintre spaţiu, timp şi viteză presupune, de fapt, raportarea noţională a acestora? În domeniul social apar în permanenţă noţiuni noi, care, nici ele, nu par bazate pe forme logice, cu toate că se „produc" tot prin raportare noţională: subordonare, încrucişare etc. cu noţiunile primare definite.

Desprinderea ştiinţelor de filosofie se înfăptuieşte mai ales prin dispariţia treptată a legăturii lor organice cu logica. Lipsite de conştientizarea acestei categorii, a fiinţei, ştiinţele îşi pierd treptat şi conştientizarea celorlalte categorii, a realităţii ştiinţifice, ca diferită atât de existenţa brută, cât şi de existenţa reală.

În cursul „dezvoltării" lor, ştiinţele se diversifică, unele ramuri ale acestora devenind ştiinţe independente, singure sau în combinaţie cu altele. Sociologia lui Auguste Comte cuprindea: psihologia, economia, etica şi filosofia istoriei. Astăzi se vorbeşte de nouă ştiinţe sociale: politologia, sociologia, economia, istoria, antropologia, filosofia, geografia, psihologia şi lingvistica[1]. Acestea sunt numite şi discipline sociale „oficiale"[2]. Unele necesită explicaţii. Antropologia, de exemplu, nu are aici semnificaţia de „antropologie medicală", iar psihologia are sensul de „psihologie socială". Geografia se reduce aici mai mult la demografie, iar filosofia şi lingvistica au numai tangenţe sociologice. Poate şi mai ilustrative sunt interdisciplinele, ca: sociologia istorică, biosociologia, economia politică internaţională sau psihoeconomia[3].

Caracterul derivat al majorităţii acestor ştiinţe sociale rezidă în faptul că ele se şi regăsesc într-o formă sau alta în *Politica* lui Aristotel. Mai mult, chiar Aristotel desprinde şi tratează separat *Economia* faţă de *Politică.*

Chiar dacă o parte dintre domeniile existenţei sociale par îndepărtate unele de altele, iar disciplinele corespunzătoare acestora sunt separate de milenii, ceea ce le ţine totuşi legate este, categorial, *raţiunea lor de a fi,* adică tocmai ceea ce astăzi pare mai greu de observat.

Nu se poate spune totuşi că această lipsă a conştiinţei logice a unei ştiinţe este defavorabilă dezvoltării sale, în ciuda unor imperfecţiuni de exprimare, definiţii necorespunzătoare etc. În cursul dezvoltării unei ştiinţe acţionează un fel de atitudine pragmatică: sunt selectate noţiuni, accepţii, enunţuri mai puţin exacte şi chiar parţial corecte, care se dovedesc mai utile, convenabile etc. decât cele rigid corecte. În plus, gândirea nu se reduce la facultatea numită „raţiune", ci presupune, în limbajul filosofiei clasice germane, şi *intelectul* şi *speculaţiunea,* care operează cu alte criterii.

Există uneori momente de revenire a interesului ştiinţific pentru problemele logicii. Dimitrie Cantemir, de exemplu, ca şi reprezentanţii Şcolii Ardelene, confruntându-se cu o modalitate

[1] M. Dogan, R. Pahre, *Noile ştiinţe sociale,* Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 17.

[2] *Ibidem,* p. 10.

[3] *Cf. loc. cit.*

necorespunzătoare de practicare a istoriei de către cotropitorii străini, bazată pe „laudă" şi „hulă", şi nu pe „fiinţa lucrului", apelează la argumente logice de tip axiomatic. „De pe fapte a lucrurilor fiinţă se cunoaşte, când un lucru iaste făcut, înţelegem că lucrul acela pricină înainte mergătoare au avut", adică, în limbajul logicii simbolice: „q, deci p implică q".

Una dintre consecinţele ignorării logicii, ale „uitării" ei în cursul dezvoltării ştiinţelor, o constituie lipsa distincţiei clare dintre existenţa brută şi existenţa reală, care se face vădită mai ales în ştiinţele sociale şi, în mod special, în istorie. Cu ce se ocupă istoria? Cu evenimentele istorice ca atare, cu noţiunile, categoriile şi legile istorice, sau cu semnificaţia evenimentelor istorice, cunoaşterea şi interpretarea lor? Sau, marxist vorbind, cu producerea sau transformarea lor? Situaţia nu este clară, deşi, categorial, avem de-a face cu existenţa socială brută, în primul caz, cu istoria ca ştiinţă, în al doilea, şi cu existenţa socială reală, în al treilea, interpretată, transformată etc. În ultimul caz apare şi problema raportului dintre *teoria socială* şi *practica socială*.

Teoria socială se referă, în mod evident, la aspectele ştiinţifice, şi nu la existenţa socială, iar practica socială se referă la existenţa socială reală, interpretată pe baza unei realităţi sociale, a unei teorii sociale. Dar şi aici lipseşte ceva, lipseşte *fundamentul logic* al teoriei, adică tocmai legătura dintre existenţa socială şi fiinţa socială, „fiinţa lucrului", cum îi zicea Cantemir.

Există însă şi perioade ale *desăvârşirii* ştiinţifice, numite şi perioade de *fundamentare* ale acestora. Ele sunt precedate adesea de aşa-numitele „crize ştiinţifice". Cele mai cunoscute sunt legate de matematici şi de fizică.

În epoca desăvârşirii lor, reprezentanţii ştiinţelor simt din nou nevoia de logică: *the want of logic*, pe baza căreia se încearcă sistematizări de amploare.

Epocile de „criză" se datoresc extinderii domeniului existenţial de investigaţie, fie datorită descoperirii de noi entităţi sau fenomene, fie datorită producerii sau inventării lor. Cert este că existenţa brută nu se mai poate transforma în existenţă reală, adică înţeleasă, cunoscută. Ea nu mai corespunde nici unei realităţi ştiinţifice, nici unei teorii. Nu este de mirare că uneori, de dragul teoriei ştiinţifice, valabilă pentru alte sfere ale domeniului, sunt contestate chiar noile evenimente. Trebuie să treacă un timp pentru ca însăşi teoria să se transforme pe măsura noilor fapte. Or, pentru aceasta se face din nou apel la logică, la ce este-le, la *„fiinţa* lucrului".

Fundamentarea unei ştiinţe este *logico-filosofică*. Aici apare şi problema *metodei*, care nu este altceva decât modalitatea de *aplicare a logicii* la un anumit *obiect existenţial*.

În privinţa ştiinţelor sociale, situaţia a fost puţ
aşteptărilor, căci în existenţa socială se petrec
evenimente noi, acestea n-au reuşit să clatine ed
realităţii lor. Până şi teoria marxistă s-a dovedit explic
socială marxistă, în ciuda pretenţiei sale de „revo
drept, s-a vorbit despre o logică specială a economi
„logica cu L mare a *Capitalului*", pe care n-a mai ap
nici un marxist.

La sfârşitul secolului trecut, Wilhelm Dilthey, a
filosofică inaugurată de Schopenhauer, după care
trebuie să fie existenţa reală, adică lumea sau viaţa (*L*
aşa cum este, cu construcţiile sale obiectuale, natu
face o primă distincţie, devenită uzuală, între ştiinţel
spiritului (*Geisteswissenschaften*). Distincţia avea
progresele ştiinţelor naturii şi pretenţia sau, cel puţi
progres şi în domeniul celorlalte ştiinţe. Ştiinţele spi
filosofia, etica, estetica, religia şi dreptul. Facem
îndreptăţirea acestei grupări. Important este faptul că
ştiinţele gata făcute şi le ia ca atare. Nu-l interesează pr
dezvoltării sau fundamentării lor, pentru simplul mo
practică, ci face doar consideraţiuni asupra lor, le *inte*
prin lucrarea *Genezei hermeneuticii* (1900), părinte
Principial, în „spatele" oricărei ştiinţe, ca şi al oricărei în
fapt vital, se ascunde un mister, un fel de „voinţă
dovedeşte, chiar la Dilthey, că este, în cazul ştiinţelo
acestora. Adică ceea ce le face *să fie*. Astfel apare ter
ştiinţelor spiritului" şi, respectiv, de „logică a ştiinţ
vorba aici de o *redescoperire* a ceea ce iniţial era
ignorat sau uitat în cursul dezvoltării ştiinţelor.

Din perspectivă hermeneutică, ştiinţele natu
explicarea fenomenelor naturale, iar cele spirituale
fenomenelor sociale, ceea ce înseamnă că ele s-ar ba
Logica explicativă, mai ales în matematici şi fizică, s-
simbolică, numită şi matematică. Ea este prin ex
intelectului, a stărilor de fapt rigide, relaţionale, funcţio
Logica înţelegerii, a comprehensiunii (*Logik des Verste*
a raţiunii, în care se pune problema noţiunilo
raţionamentelor bazate pe acestea. Dacă prima pre
gândire reprezentativă, a doua este reflexivă, imagin

„Linia" lui Dilthey este urmată până în zilele noa
de elaborare efectivă a unei *logici a înţelegerii*[4]. Numa

[4] *Cf.* J. Schmucker-Hartmann, *Logik des Verstehens*, Meisenheim am Glan, 1979.

este principial *incorectă*. Ea presupune că ştiinţele sociale s-au constituit şi dezvoltat la întâmplare, fără un suport logic, pe care ar trebui *abia acum* să-l conştientizeze, prin interpretarea propriilor lor construcţii ştiinţifice. Dar ce garanţie avem că aceste „construcţii" sunt corecte, din moment ce ele n-au fost supuse nici unei restricţii logice? Mai mult, dacă ştiinţele sociale n-au avut o bază logică, ele nici nu mai pot fi numite *teorii sociale*, iar existenţa socială reală, adică a ceea ce cunoaştem, înţelegem şi ştim despre existenţa socială, este cu totul discutabilă. Argumentul ar fi acela că, într-adevăr, există teorii sociale *divergente*. Dar, atunci, de ce să le acceptăm pe unele, şi nu pe celelalte? De ce să le studiem logica unora, şi nu pe a celorlalte? ş.a.m.d. Există oare o logică a înţelegerii independentă de orice înţelegere? Dacă ar exista, ea ar deveni criteriul de apreciere al teoriilor sociale. Aceasta, în măsura în care ştiinţele sociale ar fi bazate *numai* pe logica înţelegerii.

S-a dovedit însă altceva, începând cu *sociometria* lui Moreno şi continuând cu *sociologia grupurilor mici* (*small groups*), care s-a extins în numeroase ramuri sociologice (sociologia urbană şi rurală, sociologia dreptului, educaţiei, medicinei şi chiar sociologia ştiinţei), că anumite compartimente ale ştiinţelor sociale pot fi studiate efectiv cu mijloacele *logicii intelectului*, ale logicii matematice. Pentru ca un individ să facă parte din grupul a, b, c, d..., trebuie ca el să fie într-o relaţie determinată, să zicem R_1, cu cel puţin o parte sau cu toţi indivizii din grupul a, b, c, d..., faţă de alţi indivizi care nu sunt în relaţia R_1 cu aceştia, ci într-o relaţie R_2 (R_1 fiind, să zicem, o relaţie de prietenie, iar R_2 – una de adversitate)[5]. Ceea ce poate fi reprezentat prin logica obişnuită a relaţiilor: x aparţine $\{a, b, c, d...\} = (xR_1a)$ & (xR_1b) & $(xR_1c)...$ & $\sim (xR_2a)$ & $\sim (xR_2b)...$ Există numeroase exemple de reprezentări în logica predicatelor, când este vorba de grupuri alcătuite pe baza unor calităţi individuale ş.a.m.d. Pot fi reprezentate relaţii complexe care, formalizate, conduc la un fel de calcul logico-matematic.

Pe de altă parte, începând cu Hegel, continuând cu neohegelienii, marxiştii şi dialecticienii contemporani, se conturează o altă „linie" a ştiinţelor sociale, bazată în mod explicit pe *logica speculativă* a lui Hegel. Din această perspectivă, accentul nu se mai pune pe indivizi sau pe grupurile mici. Individualul în genere devine o funcţie logică a întregului, a totalităţii, care este o reprezentare a unităţii spiritului. Totalităţilor sociale nu le mai corespund simple noţiuni, ci *categorii*, de tipul genurilor supreme platonice, al Ideilor sau al Speciilor, a căror realizare se face în ciuda oricărei opoziţii individuale.

Ne sunt mai familiare categoriile economice, ca forţe de producţie, relaţii de producţie, mod de producţie, care presupun cu certitudine

[5] *Cf.* G.C. Homans, *The human group*, Editura Harcourt, New York, 1950, p. 85.

raporturi opoziţionale, de genul unităţii şi luptei contrariilor. Este vorba aici de „limite ale logicii formale" şi de necesitatea unei „teorii dialectice a societăţii"[6]. Adică a unei teorii sociale bazate pe o logică dialectico-speculativă.

Toate aceste consideraţiuni sunt demne de reţinut. Ele dovedesc faptul incontestabil că ştiinţele sociale nu se bazează pe o *singură* logică. În măsura în care operează cu noţiuni obişnuite, definiţii, clasificări etc., ştiinţele sociale operează cu *logica tradiţională a raţiunii;* în măsura în care se referă la stări de fapt relaţionale, operează cu *logica intelectului de tip simbolico-matematic;* iar în cazul categoriilor referitoare la totalităţi şi procesualităţi, cu *logica dialectico-speculativă.* Numai că situaţia concretă nu este atât de simplă. Există adepţi ai *uneia* sau ai *alteia* dintre aceste logici, care încearcă să o impună ca *singura* valabilă, în detrimentul celorlalte, fie *reducând* domeniul ştiinţelor sociale la stări de fapt, fenomene, evenimente corespunzătoare logicii preferate, fie încercând să *construiască,* pe baza unei singure logici, o *realitate socială globală,* adică o teorie socială raţională, intelectivă sau speculativă. În ambele situaţii se ajunge la controverse, al căror suport este, de data aceasta, declarat *logico-teoretic.* Faptul că ele au şi un suport *ideologic* este o altă problemă.

Controversele nu se reduc numai la aspecte referitoare la teoria socială, ci presupun confruntări şi atitudini, dacă nu critice, cel puţin divergente, şi în probleme concrete, referitoare la stări de fapt, situaţii sau evenimente sociale, adică la *existenţa socială,* care, s-a amintit deja, se confundă cu *existenţa socială reală,* adică cu existenţa conceputa deja pe baza unei realităţi sociale, a unei *anumite* teorii sociale cu logica ei imanentă.

Lev Nicolaevici Tolstoi, care avea şi o bună pregătire filosofică, în romanul *Război şi pace,* trece în revistă, desigur, nu întâmplător, trei tipuri de *existenţe reale,* adică bazate pe trei *teorii diferite,* asupra *aceleiaşi existenţe,* respectiv asupra unui eveniment istoric – bătălia de la Borodino.

Este vorba de poziţia *raţionalistă,* bazată pe noţiuni clasice referitoare la orice luptă: poziţia trupelor, dotarea, organizarea, planul desfăşurării luptei, consecinţele diferitelor acţiuni etc. Aceasta este „viziunea" ofiţerilor germani conduşi de generalul Benigsen. Ofiţeri de tipul celor care pierduseră toate luptele cu Napoleon. „Nu-i omul potrivit acum – zice Tolstoi despre Benigsen prin gura unui personaj –, prea le *judecă* pe toate." El şi ofiţerii lui „nu au nimic altceva în capetele lor nemţeşti decât *raţionamente*".

[6] J. Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik,* în Th.W. Adorno, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Luchterhard, Darmstadt, 1972, p. 159.

O altă poziţie este aceea *intelectivă*, a surprinderii stărilor de fapt aşa cum sunt. A mişcărilor dezordonate de trupe, regimente, companii, plutoane, care se includ şi se exclud reciproc, se dispersează şi se regrupează, înaintează sau sunt respinse de grupările adverse de militari. Cu alte cuvinte, relaţii de apartenenţă a indivizilor la grupe de indivizi, incluziuni şi excluziuni permanente, care dau imaginea unei mişcări, zice Tolstoi, explicabilă prin „mărimi infinitezimale", despre care se vorbeşte în „noua ramură a matematicii, necunoscută anticilor". Problema este de a acţiona eficient în asemenea condiţii.

Independent de aceste două poziţii, pe câmpul de luptă îşi face apariţia o „procesiune religioasă". Kutuzov însuşi „se apropie de icoană şi se lasă greoi în genunchi". Dumnezeu l-a trimis pe Napoleon să-i pedepsească pe ruşi, numai Dumnezeu îi poate salva. Nu se poate să piară acest popor credincios, indiferent de câştigarea sau pierderea acestei bătălii. Şi ruşii nu au pierit, deşi bătălia nu a fost, practic, câştigată.

În primul caz este vorba de noţiuni, judecăţi şi raţionamente, în al doilea – de relaţii operaţionale între grupuri mici, iar în al treilea – de totalităţi corespunzătoare categoriei de „popor".

Poziţia pozitivistă, care a determinat controversa (*Positivismusstreit*) din sociologia germană, susţinută, ce-i drept, nuanţat, de către Karl R. Popper, are în vedere exigenţele logicii moderne de tip intelectualist. Este vorba în primul rând de „obiectivitatea ştiinţifică"[7]. Aceasta se bazează pe „observaţii şi măsurători" după modelul ştiinţelor naturii, chiar dacă în domeniile sociale intervin calcule statistice şi probabilistice. Există şi stări de fapt şi situaţii sociale care se pretează, ca cele referitoare la sociologia grupurilor mici, la calcule de tip logico-matematic. S-ar putea vorbi aici de un fel de „logică situaţională" (*Situationslogik*)[8], asemănătoare cu logica stărilor de fapt, despre care vorbea Wittgenstein. La aceasta s-ar adăuga, firește, şi anumite implicaţii psihologice, datorate faptului că indivizii umani nu sunt simple obiecte. De acelaşi tip sunt şi problemele referitoare la „instituţiile sociale", a căror funcţionare este reglementată mai mult sau mai puţin „obiectiv".

Situaţii asemănătoare apar în economie, unde calculul este la ordinea zilei, iar previziunile pe termen scurt pot fi făcute chiar cu exactitate. Cu toate acestea, încercarea de prezentare a ştiinţelor sociale ca „sisteme deductive", în accepţie logico-matematică, este greu de crezut că se va putea realiza vreodată. Nu orice teorie ştiinţifică trebuie să fie un „sistem deductiv", cum lasă Popper să se

[7] K.R. Popper, *Die Logik der Sozialwissenschaften*, în Th.W. Adorno, *op. cit.*, p. 107.

[8] *Ibidem*, p. 121.

înţeleagă[9]. Chiar dacă „sistemul deductiv" nu este de tip axiomatic, ci se bazează pe o „logică deductivă" de tip clasic, în care se porneşte de la premise adevărate la o concluzie adevărată. Numai că aici sunt din nou potrivite cuvintele lui Hegel. Cine gândeşte cu astfel de scheme silogistice? Chiar Aristotel ştia că nimeni nu-ţi oferă premise din care să tragi concluzii. În gândirea efectivă se porneşte de la *teze*, care urmează să fie argumentate prin căutare de premise şi, mai ales, de termeni medii (*pons asinorum*).

În fine, referindu-se la distincţia dintre explicaţie şi înţelegere, Popper atacă, tangenţial, şi problema *interpretării*. Or, aceasta poate să conducă la situaţii divergente care necesită atitudini *critice*. Este vorba de o „critică raţională"[10], bazată şi ea pe logica deductivă. „Logica deductivă trebuie să devină teoria criticii raţionale."

Aceasta este o direcţie pe care s-a mai mers, dar pe care Popper n-o aminteşte. Aceea de a găsi o logică a interpretării, o „logică hermeneutică"[11]. Or, aceasta se bazează exact pe o logică deductivă de tip raţional. „Raţionamentul este principiul cunoaşterii"[12], susţine Hans Lipps, numai că el nu reduce raţionamentul la simpla deducere a concluziei din premise.

De altfel, acest amestec de intelectiv şi raţional nu este în favoarea lui Popper, cu toate că ştiinţele sociale sunt şi intelective, şi raţionale, dar nu în aceeaşi privinţă şi, în orice caz, nu într-o accepţie deductivist-operaţională. Chiar dacă întreaga microsociologie (sociologia grupurilor mici) ar putea fi redată în limbaj strict simbolic, ea n-ar deveni un sistem deductiv, căci nu poţi deduce nimic în cercetarea sociologică, chiar în accepţia lui Popper, fără o cercetare efectivă a stărilor de fapt, fără „observaţie şi măsurătoare".

Am lăsat la sfârşit, deşi cu aceasta începe referatul lui Popper (din 1961), consideraţiunea, oarecum surprinzătoare pentru un pozitivist, despre faptul că în ştiinţe în genere, şi mai ales în cele sociale, „cunoaşterea nu porneşte de la percepţii şi observaţii, sau de la o sumă de date sau stări de fapt, ci începe cu *probleme*"[13]. Or, problemele necesită rezolvări, iar „rezolvarea de probleme" (*problemsolving*) este un concept pragmatic. În mod normal nu se porneşte de la probleme, după cum nu se porneşte nici de la premise, căci *cine* ne oferă probleme (*problem finding* este o activitate anterioară) şi *cine* ne oferă premise?

[9] *Cf. ibidem*, p. 116.

[10] *Ibidem*, p. 116.

[11] H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1938.

[12] *Ibidem*, p. 40.

[13] K.R. Popper, *op. cit.*, p. 104.

Rezolvarea de probleme însă, în cadrul sociologic, al stărilor de fapt şi al evenimentelor sociale, plasează ştiinţele sociale în domeniul *activităţilor practice*. Or, *politologia* nu este *activitate politică*. Politologul nu este politician. Iar *teoria socială*, despre care este vorba, în fond, căci logica ştiinţelor sociale este baza *teoriei* sociale, nu a *practicii* sociale, este şi mai îndepărtată de activitatea socială efectivă.

Acest amestec de planuri este de sorginte hegeliano-marxistă. Hegelian vorbind, logica obiectivă, dialectico-speculativă, este plasată în domeniul existenţei, pe motivul că aceasta (existenţa, natura) nu este altceva decât o formă de manifestare a fiinţei (a Ideii, a logicii). Engels vorbea despre „dialectica ştiinţelor naturii", pentru ca lucrarea lui să sfârşească prin a fi numită *Dialectica naturii*. Dar dialectica, de la *dia-legein* (a se contra-zice), nu poate fi concepută decât între *ziceri*, şi nu între lucruri, fenomene, forţe, între care există nu contraziceri, ci *opoziţii*.

Având în vedere că Popper se adresa unor reprezentanţi ai criticii ideologice de orientare neomarxistă, acest plasament pragmatico-practic al ştiinţelor sociale situează, evident, şi critica, bazată pe principiile logicii deductive şi ale logicii situaţionale, ambele de tip intelectiv, mai mult în sfera nedistinctă a existenţei sociale şi, respectiv, a existenţei sociale reale, în cadrul căreia se acţionează, nu se teoretizează. Cu toate că, principial, Popper consideră „absurdă" poziţia „relativismului sociologic", după care ar exista adevăruri diferite pentru grupe sau clase diferite, de exemplu, pentru proletari sau burghezi[14].

Cu aceasta ne întoarcem, însă, la o problemă amintită deja. Dacă este vorba de istorie, atunci unde plasăm *logica istoriei*? În domeniul evenimentelor istorice, adică al *existenţei istorice*, în domeniul *teoriei istorice* sau al ştiinţei istorice, sau în domeniul *existenţei istorice reale*, concepută pe baza unei teorii istorice cu suport logic?

Aceasta este principala deficienţă a referatului prezentat de Popper. El vorbeşte despre o *logică a ştiinţelor sociale*, fără să distingă în cadrul acesteia logicile *diferitelor* ştiinţe sociale. În consecinţă, el adună elemente disparate din diferite ştiinţe sociale, din diferite domenii ale existenţei sociale şi ale existenţei sociale reale, care să convină concepţiei sale despre o logică deductivă, situaţională care ar sta la baza acestora.

Reprezentanţii criticii ideologice, adepţi ai dialecticii, selecţionează, în acelaşi mod, elemente disparate din aceleaşi domenii amintite, pentru a susţine teze favorabile unei logici dialectico-speculative a ştiinţelor sociale.

Ambele poziţii, la care se poate adăuga şi cea tradiţională, a unei logici a raţiunii de tip clasic, se dovedesc numai *parţial* corecte şi pot

[14] *Ibidem*, p. 111-112.

conduce la concluzia că *nu se poate vorbi despre un singur tip de logică a ştiinţelor sociale*. Că, într-o măsură sau alta, logica ştiinţelor sociale, datorită diversităţii sale fenomenal-existenţiale, este şi intelectivă, şi raţională, şi dialectico-speculativă. Aceasta nu înseamnă că aici ar fi vorba de o interferenţă indistinctă de logici, de un amestec al acestora. Fiecare dintre ele se dovedeşte, prin exemplele amintite, eficientă în anumite domenii, dar nepotrivită în altele.

Rămâne deschisă problema ponderii fiecăreia dintre cele trei logici în diferitele ştiinţe sociale, a predominanţei uneia sau alteia, sau chiar a existenţei unor discipline sociale mai restrânse, ca microsociologia, în care să poată fi utilizată o singură logică, factual-situaţională, să zicem.

Este vorba de o situaţie analoagă celei din ştiinţele naturii. Nu se poate vorbi despre o *logică a ştiinţelor naturii*. Se vorbeşte despre *logica matematicii* sau matematică, dar şi aceasta are *variante*, în care sunt valabile mai multe sau mai puţine principii logice: logici intuiţioniste, polivalente, modale etc. Nu se poate vorbi nici despre o *logică a fizicii*, căci există o logică specială a mecanicii cuantice ş.a.m.d. Aceeaşi situaţie există şi în domeniul ştiinţelor sociale.

Tot în analogie cu ştiinţele naturii, se poate considera că logica ştiinţelor sociale nu poate fi plasată în domenii existenţiale, ci în domeniul *teoriei sociale*, tot aşa cum logica fizicii este plasată în teoria fizicii.

Pe de altă parte, o problemă care nu a fost discutată aici, deşi are legătură directă cu logica hermeneutică, de care am amintit, o constituie studiul *limbajului ştiinţelor sociale*. În fond, toate rezultatele ştiinţifice, ca şi modalităţile de obţinere ale acestora, sunt exprimate lingvistic. Din această perspectivă, distincţia dintre existenţa socială şi existenţa socială reală o constituie faptul că prima este doar perceptibilă, observabilă (poate fi fotografiată, filmată), pe când ultima este exprimată lingvistic (oral sau scriptic), este descrisă, explicată, interpretată. Logic vorbind, este făcută inteligibilă (de la intelect), raţională (de la raţiune) sau speculativă (de la speculaţiune – *speculum* = oglindă). Psihologic vorbind, este modelată, reflectată sau reprodusă. Dar toate acestea sunt exprimate sau pot fi exprimate în limbaje specifice: simbolice, noţionale sau categoriale.

Dacă este vorba de o ştiinţă socială constituită, atunci existenţa socială reală modelată, reflectată sau reprodusă, să zicem, *scriptic*, în cărţi de specialitate, devine dătătoare de seamă asupra tipului sau tipurilor de logică imanente teoriei sociale, adică asupra realităţii care a stat la baza „construcţiei" sale reprezentative, noţionale sau categoriale.

Acestea sunt câteva consideraţiuni principiale referitoare la conceptul de logică a ştiinţelor sociale, care se dovedeşte el însuşi

destul de obscur. Ne găsim, poate, într-o epocă în care, spre deosebire de ştiinţele naturii, nu s-a pus încă sau nu s-a pus cu toată stringenţa problema elaborării unor logici ale ştiinţelor sociale. Dacă ar fi fost şi aici simţită acea trebuinţă de logică (*the want of logic*), atunci s-ar fi trecut mai întâi la elaborarea lor, lăsând discuţiile să fie purtate *post factum*.

5. Conceptul de hipnoză
- coordonate logico-dialectice -

Din punct de vedere teoretic, fiecare ştiinţă este o logică aplicată, un sistem de concepte şi reguli, pe baza cărora se poate opera cu aceste concepte, astfel încât sistematizarea operaţiilor admisibile să ofere un tablou sau un model cât mai adecvat pentru un anumit domeniu bine delimitat al realităţii. În cursul dezvoltării unei ştiinţe, logica este subînţeleasă. Cu toate acestea, există cel puţin două momente în dezvoltarea unei ştiinţe când intervenţia logicii se dovedeşte nu numai necesară, ci şi indispensabilă. Acestea sunt: momentul iniţial, de precizare a conceptelor fundamentale, de delimitare şi definire a lor, şi momentul crucial, de fundamentare a ştiinţei respective, de sistematizare a materialului acumulat în cursul dezvoltării sale şi de punere în acord a noilor fenomene descoperite cu cele tradiţionale.

Cele mai cunoscute exemple, şi cele mai spectaculoase, de sistematizări, revizuiri şi fundamentări ştiinţifice, le-au oferit matematicile şi fizica modernă. În matematici, domeniul care a dat de gândit a fost, de la început, transfinitul, care a impus, stârnind controverse şi situaţii paradoxale, un nou mod de a raţiona. În felul acesta s-a născut logica matematicii cu variantele ei. În fizică, fenomenele care au determinat revizuirea domeniului teoretic erau legate şi ele de infinit, de cel macroscopic, în teoria relativităţii, şi de cel microscopic, în mecanica cuantică. S-a încercat elaborarea unei logici a mecanicii cuantice şi chiar elaborarea unei logici a fizicii în genere.

Specificul acestor logici îl constituie, printre altele, abandonarea sau relativizarea unor legi (ca aceea a noncontradicţiei sau a terţului exclus), considerate până atunci rigide, universal şi absolut valabile, admiterea, într-o formă sau alta, a situaţiilor şi fenomenelor cu aspecte contradictorii, paradoxale din perspectiva logicii tradiţionale. Dar astfel de situaţii şi fenomene apar şi în cadrul altor ştiinţe, printre care se numără şi psihologia. Faptul că nu s-a ajuns la o sistematizare adecvată a rezultatelor obţinute, la posibilitatea încadrării lor într-un sistem conceptual corespunzător, îl dovedeşte alungarea lor într-un

domeniu paraştiinţific (domeniul parapsihologiei, deşi are curent o altă semnificaţie, se referă şi la fenomenele psihice fără un statut conceptual precis, cum este cazul telepatiei). Acest domeniu *ad-hoc* al psihologiei, în care au fost plasate şi fenomene inexplicabile pentru moment, este un fel de purgatoriu gnoseologic, prin care a trecut şi hipnoza, fără a se purifica însă definitiv, deci fără a-şi ocupa un loc bine determinat în cadrul conceptual al psihologiei clasice.

Ca multe fenomene neînţelese iniţial, hipnoza a fost la început contestată, iar ulterior, mai mult tolerată decât acceptată. Toleranţa a fost impusă nu numai de rezultatele medicale excepţionale obţinute prin aplicarea hipnozei în cazuri refractare la orice tratament clasic, ci şi de valorificarea treptată a unor surse istorice, care dovedesc vechimea fenomenului, de atestarea faptului că hipnoza se practică, în diferite forme, pe întregul glob, şi, mai recent, datorită interesului crescut pentru problemele legate de raportul conştient-inconştient. Acceptarea hipnozei nu poate fi însă deplină, tocmai din cauza unor dificultăţi de natură logică, conceptuală pe care le presupune în mod explicit.

Însuşi conceptul de hipnoză, în interpretarea unor savanţi care o practică efectiv, deci nu au nici un motiv s-o infirme pe această cale, este de aşa natură încât lasă, din punct de vedere clasic, fără răspuns întrebarea dacă este un fenomen real sau o simplă aparenţă[1]. Se consideră că în cadrul hipnozei nu se poate preciza dacă este vorba de *un* anumit fenomen, de *mai multe* fenomene, sau de un proces fenomenal cu *mai multe etape.* Nici una dintre variante nu este valabilă independent de celelalte. Hipnoza se manifestă şi ca un singur fenomen, dar şi ca o succesiune de fenomene, dar nu se manifestă întotdeauna astfel încât presupusele fenomene componente să fie strict delimitate şi determinabile ca fiind conştiente sau inconştiente, raţionale sau senzoriale. În plus, nici succesiunea lor nu poate fi prevăzută, după cum nu poate fi prevăzută cu certitudine nici măcar apariţia lor. Delimitarea fenomenelor subordonate conceptului de hipnoză a fost determinată mai mult de faptul că, istoric, ele au fost descoperite succesiv: somn magnetic, somnambulism artificial, hipotaxie, ideoplastie, convulsii, catalepsie, letargie şi alte fenomene psiho-fiziologice sau parapsihologice, la care trebuie adăugată şi sugestia[2]. Luate în parte, fiecare dintre aceste

[1] A.M. Weitzenhoffer, *Hypnose: Schein oder Wirklichkeit,* în *Hypnose. Aktuelle Probleme in Theorie, Experiment und Klinik,* Jena, Fischer-Verlag, 1971.

[2] În legătură cu descoperirea lor succesivă, cu diferite opinii legate de admiterea sau absolutizarea lor, cât şi cu diferenţierea fenomenelor hipnotice de cele sugestive, pot fi amintite ipotezele lui Charcot, Bernheim, Janet, Freud etc. În acest context interesează doar faptul că fenomenele respective au fost, în cele din urmă, recunoscute. În privinţa noilor date

fenomene le presupune pe celelalte fie drept cauze, fie drept efecte, care uneori apar, alteori nu, dar nici unul dintre ele nu poate să apară independent. Hipnoza este tocmai procesul complex al declanşării lor simultane sau succesive, care nu garantează însă niciodată apariţia fiecăruia dintre ele în cadrul aceluiaşi experiment.

Din perspectivă logico-tradiţională, ar trebui elaborate, în acest caz, două concepte ale hipnozei, unul minimal şi altul maximal, pe baza cărora să fie delimitată zona genului proxim şi diferenţa specifică a hipnozei. Conceptul minimal ar trebui să desemneze toate fenomenele fără de care nu se poate vorbi de hipnoză; conceptul maximal – toate fenomenele care pot să apară până în momentul în care nu mai poate fi vorba de hipnoză. Această perspectivă presupune însă existenţa unor criterii obiective de selecţie a fenomenelor, deci o aparatură experimentală perfecţionată, aptă de a înregistra presupuse diferenţieri bioelectrice foarte fine. Dar inexistenţa unei astfel de aparaturi este şi cauza pentru care multe alte fenomene sunt considerate încă paraştiinţifice. Hipnoza se găseşte, din punct de vedere clasic-conceptual, în aceeaşi situaţie. Statutul ei nu este logic, ci pragmatic.

Admiterea, în aceste condiţii, a conceptului de hipnoză, duce, din perspectivă logico-tradiţională, la reeditarea paradoxului lui Nagasena: hipnoza este A şi B şi C şi D şi..., dar se dovedeşte că ea nu este nici A, nici B, nici C, nici D, nici ..., deci, ca atare, nu este nimic. Mergând pe această linie, T.X. Barber ajunge, într-adevăr, la concluzia că hipnoza nu este altceva decât un simplu cuvânt fără semnificaţie, cel mult o „metaforă", care, logico-matematic, ar juca rolul unei variabile independente în cadrul succesiunii unei serii de fenomene, mai mult sau mai puţin eterogene, care se pot condiţiona sau nu unele pe celelalte.

O altă dificultate, legată de determinaţiile conceptului de hipnoză, o constituie raportarea lor contradictorie la subiectul dat. Oricare dintre fenomenele legate direct sau indirect de hipnoză presupune asemenea determinaţii contradictorii. Starea hipnotică este somn, dar şi veghe, nefiind, ca atare, nici somn, nici veghe; este conştientă, dar, în acelaşi timp, inconştientă, nefiind, ca atare, nici una, nici alta. Soluţia clasico-tradiţională este aceeaşi – găsirea unor mijloace perfecţionate, a unor aparate sensibile care să poată determina cu precizie diferenţele dintre stările amintite. Atunci se va dovedi că starea hipnotică este aşa şi nu altfel.

experimentale care le confirmă, recomandăm lucrările: *Aktuelle Hypnose Probleme*, Leipzig, S. Ilirzel Verlag, 1964; E.R. Shor and T.M. Orne, *The nature of hypnosis*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1965, şi lucrarea în limba română a lui V.A. Gheorghiu, *Hipnoza*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

Punctul de vedere clasico-tradiţional este cel al expectativei, al încrederii depline în mijloacele mecanice de testare, în aparatele de măsură. Este un punct de vedere cu totul rezonabil. Evoluţia însă, aproape spectaculoasă în ultimul timp, a cercetării fenomenelor hipnotice sau înrudite cu acestea, a făcut ca treptat sfera acestora să se extindă în aşa măsură, încât să inunde treptat şi sfera psihologiei propriu-zise. În loc să se decidă, de exemplu, că hipnoza se reduce numai la fenomenele A şi B, s-a dovedit că este implicată în multe alte fenomene fiziologice sau psihice, considerate înainte ca fiind cu totul justificabile din perspective tradiţionale. Dar aceasta înseamnă că determinaţiile contradictorii ale fenomenelor sugestivo-hipnotice devin, implicit, şi determinaţiile fenomenelor psihice obişnuite, în speţă ale fenomenelor de conştiinţă. Dacă mecanismul memoriei, de exemplu, se declanşează în mod obişnuit prin intermediul sugestiei sau autosugestiei, înseamnă că el presupune implicit un amestec de conştient şi inconştient, care determină ca imaginea rememorată să sufere anumite modificări calitative, care nu mai pot fi justificate prin obişnuitele alternaţii cantitative, de intensitate, durată etc. Se produce deci un fenomen analog celor din matematici şi fizica modernă. Noile fenomene, considerate *trans*-matematice sau *micro*-fizice, deci iniţial *para*-ştiinţifice, *in*-definibile, *contra*-dictorii şi *para*-doxale, s-au înmulţit în aşa măsură şi au invadat într-atâta domeniul clasic, încât el a devenit un caz particular al acestora. Soluţia logică neclasică ar consta deci în elaborarea unui concept al hipnozei pe baza datelor paradoxale şi contradictorii reale, fără aşteptarea unor soluţii tradiţionale simpliste, conforme unor legi ca terţul exclus şi noncontradicţia, care se dovedesc pe zi ce trece ca nefiind corespunzătoare nici măcar pentru domeniul, considerat clasic, al psihologiei. Este vorba deci de o soluţie care să meargă pe linia surprinderii structurii fenomenului psihic în pura lui esenţialitate, pe linia surprinderii apoi a relaţiilor structurale fundamentale interfenomenale, al căror model formal ar putea să alcătuiască ceea ce s-ar putea numi o logică a psihologiei, un element pentru viitoarea fundamentare teoretică a psihologiei.

6. Logica dinamică a contradictoriului în viziunea lui Ştefan Lupaşcu

Opera filosofului francez de origine română Ştefan Lupaşcu, aşa cum a reuşit s-o expună, într-o lucrare monumentală, *Contradiction et nouvel entendement* (Editura Bordas, Paris, 1972), filosoful Marc Beigbeder, poate fi prezentată ca un sistem filosofic complex cu numeroase componente disciplinare, în speţă ontice şi epistemologice, referitoare la univers şi cunoaşterea lui, dar şi la transcenderea acestuia. În plus, aplicaţiile sistemului se întind şi ele de la materia anorganică până la gândire, având semnificaţii fizice, biologice, psihologice şi sociale. Punctul de plecare însă şi, în acelaşi timp, fundamentul întregului sistem îl constituie aşa-numita *logică dinamică a contradictoriului*. Ea are anumite particularităţi care o apropie, dar o şi diferenţiază de restul logicilor de acelaşi tip, adică, implicit sau explicit, *dialectice*.

Într-o primă accepţie, deşi dialectica lui Lupaşcu este *binară*, deci asemănătoare cu cea profesată de Mircea Florian în *Recesivitatea ca structură a lumii* şi de Ştefan Odobleja în *Psihologia consonantistă*, concepţia lui Lupaşcu este asemănătoare cu cea modernă, hegeliano-marxistă, în sensul că nu mai are determinaţiile tradiţionale, platonice ale dialecticii.

În sens tradiţional, antehegelian, dialectica (de la *dia-legein*, ca şi contradicţia, de la *contra-dicere*) avea numai semnificaţie logico-lingvistică. Acesta este şi motivul pentru care Aristotel zicea că inventatorul dialecticii (*euretes tes dialektikes*) a fost Zenon din Elea, căci acesta a încercat să demonstreze o teză a lui Parmenide prin respingerea tezei care o *contrazicea*. Dialectica în genere era definită ca arta discuţiei sau argumentării prin teze contradictorii. Înaintea lui Hegel, nimănui nu i-ar fi trecut prin minte să considere, de exemplu, că două fenomene sau două forţe se *contrazic* şi sunt, deci, dialectice. Ele *se opun, se confruntă, se luptă* etc., dar nu se contrazic. O eventuală disciplină care să se refere la astfel de *opoziţii* ar putea fi numită *antitetică*, dar în nici un caz „dialectică".

Numai Hegel, pentru care natura era o formă înstrăinată, obiectivată a Spiritului, afirma că opoziţiile obiective sunt manifestări ale

contradicţiilor ideale. Şi, apoi, marxiştii care l-au preluat necritic pe Hegel şi au încetăţenit termenul de „dialectică a naturii", care este de fapt un nonsens, corespunzător aşa-numitei „dialectici obiective" a lui Hegel. Dar maniera aceasta a fost preluată de filosofii francezi de orientare mai mult sau mai puţin marxistă. Lupaşcu însuşi, în lucrarea *Les trois matières* (Editura R. Juillard, Paris, 1960), folosind chiar termenul de „dialectică a energiei", în loc de *antitetică*, se simte dator să-i omagieze (p. 162) pe Marx şi Engels tocmai pentru admiterea faptului că „dialectica este inerentă materiei înseşi". În acelaşi sens va vorbi Lupaşcu frecvent despre contradicţie, în loc de opoziţie, în toate domeniile realităţii.

Acest lucru nu este în genere supărător, cel puţin pentru noi, care suntem familiarizaţi cu filosofia marxistă. Nici măcar termenul de „contradicţie antagonistă", utilizat de Lupaşcu, nu ne miră. El este tot de sorginte marxistă. Dar aplicarea lui la nivel microfizic, între corpuscul şi undă, este, fireşte, nepotrivită. Oricum le-am concepe, corpusculul şi unda nu pot fi imaginate în „luptă" (*agon*), „antagonismul" fiind un termen propriu opoziţiilor sociale, dintre clase sau grupuri de oameni. Numai marxiştii înţelegeau prin „contradicţii antagoniste" contradicţii de nerezolvat.

Dar Lupaşcu, în ciuda terminologiei, nu este un hegeliano-marxist. El critică în mod expres dialectica hegeliană, căutând să infirme valabilitatea triadei, cu semnificaţia de teză, antiteză şi sinteză. Teza, afirmă el, nu are prioritate asupra antitezei, şi nici ultima nu se încadrează în nici o succesiune temporară şi, respectiv, istorică. În plus, sinteza este considerată un concept obscur, utilizat de către Hegel numai pentru a justifica devenirea. Mai precis, devenirea unui „ontologic unic", adică a spiritului, iar la Marx – a materiei. Lupaşcu neagă devenirea în genere. „Materia – zice el – nu pleacă de la neînsufleţit, cum susţin marxiştii, pentru a se ridica, prin biologic, din complexitate în complexitate, până la psihic şi chiar dincolo, cele trei aspecte ale sale constituie trei orientări divergente." În această privinţă, Lupaşcu are concepţii asemănătoare medicului Nicolae Paulescu, care vorbea şi el, pe la începutul secolului, de existenţa separată a *bioplasmei*, independentă de materia obişnuită – teza susţinută ulterior de Eugen Macovschi, despre *materia noesică*. Toate acestea amintesc de cele trei materii ale lui Lupaşcu şi, într-un fel sau altul, infirmă devenirea. Dar ce mai rămâne atunci din dialectică? Rămâne contradicţia, consideră Lupaşcu. Ea este proprie şi sistemului trimaterial, în care se contrazic o materie şi o antimaterie, astfel încât actualizarea uneia înseamnă potenţializarea celeilalte şi invers, între care poate fi localizată şi o a treia materie, bazată pe echilibrul celor două materii contradictorii, fără a fi însă sinteza acestora.

Aceasta ar fi, în linii mari, concepţia lui Lupaşcu despre dialectică, pe care el o ilustrează cel mai potrivit în cadrul fenomenelor microfizice, ceea ce nu ţine de tema noastră.

Dialectica lui Ştefan Lupaşcu mai are însă o caracteristică *logico-modernistă* care o deosebeşte şi mai mult de cea hegeliano-marxistă.

La începutul secolului se năştea logica matematică, în accepţia *logicistă* profesată de Frege şi Russell, dar apăruse şi o altă doctrină opusă acesteia, ca şi celei *formaliste*, şi anume cea *intuiţionistă*. Din perspectivă logicistă, logica şi matematica sunt identice şi reductibile una la cealaltă; din perspectivă formalistă, ambele sunt reductibile la nişte simple combinaţii arbitrare de semne, în cadrul cărora să fie însă respectate aşa-numitele *principii* sau *legi logice*. În special a identităţii, a noncontradicţiei şi a terţului exclus. Intuiţioniştii, mai ales L.E.J. Brouwer, considerau că matematica este independentă de logică şi de orice sistem formal bazat pe respectarea legilor amintite, şi anume pentru faptul că, în matematici, unele dintre aceste legi, fără a fi false în genere, nu mai sunt universal-valabile. Este cazul, în special, al matematicii transfinite. Aceasta a şi fost numită de către Hermann Weyl „mediu al devenirii libere", deci mediu dialectic prin excelenţă, în care nu mai este valabilă legea terţului exclus.

Dar lucrările nu s-au oprit aici, numeroşi logicieni, numiţi şi „formalişti neointuiţionişti", au încercat construcţia unor logici de tip simbolic, intuitiv sau axiomatic care să corespundă matematicii intuiţioniste, respectiv logici în care să nu mai fie valabilă legea terţului exclus. Cel mai cunoscut este sistemul lui A. Heyting. După modelul acestor logici intuiţioniste au fost create ulterior şi logici ale mecanicii cuantice, cum este cea a lui G. Birkhoff şi von Neumann din 1936.

Aceste logici ale matematicii transfinite şi ale mecanicii cuantice, în care nu mai sunt valabile legi ale logicii clasice, în speţă legea terţului exclus, reprezintă aspectele *moderniste* ale dialecticii, identificată aici cu logici de tip simbolico-matematic, prezentate adesea sub forma unor sisteme axiomatice. Ceea ce le şi deosebeşte de dialectica modernă în accepţia hegeliano-marxistă.

În acest sens, concepţia lui Ştefan Lupaşcu ţine de *dialectica modernistă*, dar are anumite particularităţi care o deosebesc şi de aceasta.

Ea este o dialectică modernistă în măsura în care Lupaşcu identifică dialectica cu logica. Or, el face lucrul acesta în mod expres (*Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Editura Hermann, Paris, 1951, p. 24). În plus, are o definiţie a logicii foarte largă, echivalentă cu ceea ce se înţelege, de regulă, prin dialectică – o ştiinţă universal-valabilă oriunde şi oricând. Iată ce spune Lupaşcu: „... numim logic tot ce poartă caracterele de afirmaţie şi negaţie, de identitate şi nonidentitate sau diversitate, care generează, prin coexistenţa sau conjuncţia lor, o noţiune de contradicţie sau una de noncontradicţie... Un fapt deci, oricare ar fi el, experimental sau mental, sensibil sau intelectual, se consideră logic în măsura în care este marcat de aceste caractere..." (*ibidem*, p. 7).

În fine, tot pe linie modernistă, Lupaşcu elaborează o logică de tip simbolic, pe care o numeşte „sistem ipotetico-deductiv" şi o prezintă în formă axiomatică, mai precis „postulatică" (*ibidem*, p. 3). Nu intrăm în amănunte. Cert este faptul că autorul nu se inspiră, şi nici nu aminteşte măcar, de logicile mecanicii cuantice, şi nici de autorii acestora, cu toate că problemele erau discutate şi în Franţa (de autori ca: P. Fevrier şi J.L. Destouches). Cauza n-o constituie doar maniera lui Lupaşcu de a monologa, ci mai ales faptul că logica lui este diferită de toate acestea. El îşi propune, într-adevăr, construcţia unei logici *mult mai dialectice*, ca să zicem aşa, decât logicile mecanicii cuantice, în care nu mai este valabilă legea terţului exclus. În logica lui nu mai este universal-valabilă nici legea noncontradicţiei. Şi, mai mult, nici legea identităţii.

De legea noncontradicţiei este legată însăşi consistenţa oricărui sistem logico-matematic, în care nu se admite deducţia unei formule şi a contradicţiei sale, căci, în asemenea situaţii, în cadrul sistemului respectiv se poate demonstra orice. În legătură cu legea identităţii nu mai sunt necesare nici un fel de comentarii. Situaţia aceasta este valabilă însă numai *principial*. Iar reproşurile care i se aduc lui Lupaşcu pe această linie sunt, şi ele, numai *parţial* valabile, căci autorul nu infirmă pur şi simplu logica obişnuită, ci o consideră un caz particular al logicii sale. „Logica tradiţională, clasică – afirmă el – se dovedeşte din zi în zi mai inadevărată şi mai neputincioasă faţă de cercetările ştiinţifice contemporane." Dar acelaşi lucru l-au spus şi cei care au creat logica mecanicii cuantice. Cele două situaţii sunt însă cu totul opuse. Pentru moderniştii obişnuiţi, cea mai completă este logica tradiţională, în care sunt valabile cele mai multe legi; logica mecanicii cuantice, ca şi logicile intuiţioniste, sunt cazuri restrictive, cu aplicabilitate limitată la anumite domenii specifice. Pentru Lupaşcu, însă, logica dinamică a contradictoriului este valabilă pretutindeni, iar cea clasică, numai la domenii restrânse.

Faptul că, asemenea lui Beigbeder, au recunoscut şi alţi cercetători, în special români, că logica lui Lupaşcu are, într-adevăr, numeroase aplicaţii în diferite domenii, nu îndreptăţeşte totuşi absolutizarea ei, cel puţin *în calitate de logică*. Căci nu trebuie să uităm punctul de plecare al discuţiei de faţă, şi anume confuzia terminologică, de sorginte hegeliană, între opoziţie şi contradicţie. Între opunerea unor forţe şi contradicţia unor propoziţii. Putem accepta fără rezerve că nu există în realitatea efectivă nici o forţă căreia să nu i se opună o altă forţă şi, mai mult, că nu există nimic care să nu aibă un opus al său, iar acestea se actualizează şi se potenţează pe rând sau sunt în echilibru, fără să admitem, sub nici o formă, că şi în logică s-ar petrece acest lucru. Dacă numim însă „logică" şi desfăşurarea reală a fenomenelor naturale: fizice, chimice, biologice, psihice şi sociale, dar

şi desfăşurarea mintală a raţionamentelor noastre, atunci prima „logică" are, fireşte, o sferă infinit mai extinsă decât ultima. În acest sens, şi *numai* în acesta, are dreptate Lupaşcu.

Mai trebuie să remarcăm faptul că utilizarea unor simboluri cu totul generale, cum este cazul simbolului „e", folosit de Lupaşcu, nu este permisă în logica simbolică. Iată cum se exprimă autorul însuşi: „Oricărui fenomen, sau element sau eveniment logic, ca şi judecăţii care îl gândeşte, propoziţiei care îl exprimă sau semnului care îl simbolizează: lui *e*, de exemplu, trebuie să-i fie asociat întotdeauna, structural şi funcţional, un antifenomen, sau antielement, sau antieveniment logic, şi deci o judecată, o propoziţie, un semn contradictoriu: non-*e*; şi într-un asemenea mod, încât *e* sau non-*e* nu vor putea fi niciodată mai mult decât potenţializate prin actualizarea lui *e* sau non-*e*..." (*ibidem*, p. 9). Aici este evident că *e* şi non-*e* devin simboluri universale prin care se poate semnifica orice, ceea ce nu se petrece în cazul nici unui sistem logico-formal. Principial vorbind, maniera aceasta de simbolizare contravine până şi doctrinei generale a lui Ştefan Lupaşcu. Într-adevăr, când vorbeşte despre cele trei materii sau sistematizări energetice, el afirmă în mod expres că acestea posedă *logicile lor proprii, cu legile lor specifice şi necesităţile lor deductive*. Aceasta înseamnă însă că în *fiecare* logică trebuie să folosim notaţii corespunzătoare domeniului la care ne referim, independent de faptul că în logica propriu-zisă utilizăm notaţii *numai* pentru entităţi logice.

Acestea sunt cele mai importante particularităţi ale doctrinei lui Ştefan Lupaşcu, atât faţă de dialectica tradiţională, cât şi faţă de cea modernă a lui Hegel, preluată de Marx, dar şi faţă de cea modernistă, logico-simbolică. Sublinierea acestor particularităţi circumscrie zona de aplicabilitate a logicii dinamice a contradictoriului la domeniile realităţii pentru care Ştefan Lupaşcu a şi creat această „logică", în primul rând la domeniul fenomenelor microfizice, dar şi la domeniile energetice ale materiei vii, ale materiei psihice şi ale artei.

7. Scheme şi sisteme dialectico-speculative

Logica speculativă, chiar în accepţie hegeliană, este deosebită de aşa-numita „logică dialectică" despre care vorbeau marxiştii, pentru simplul motiv că ea nu se reduce la momentul dialectic, opoziţional, contradictoriu sau contrar. Acesta este *precedat* şi *urmat* de momente nedialectice.

La Hegel, primul moment prezintă latura abstractă, numită şi a „intelectului", din cadrul procesualităţii logice. Abia al doilea moment este numit *dialectic* sau negativ-raţional, pe când ultimul moment prezintă latura speculativă sau pozitiv-raţională.

Terminologia lui Hegel este obscură datorită identificărilor de planuri şi tendinţei sale de înglobare, în cadrul speculativului, şi a intelectului şi a raţiunii. În fapt, nu există momente intelective, şi nici raţionale la nivel speculativ.

Punctul de plecare nu are nimic de-a face cu intelectul, ca facultate *modelatorie* a gândirii, ci, tocmai în măsura în care este abstract, el reprezintă o depăşire a inteligibilităţii. Aceasta nu înseamnă însă că momentul iniţial ar fi raţional, deci corespunzător gândirii ca facultate de *reflectare* a esenţialităţii. Căci şi esenţialitatea noţională este rigidă. Tocmai de aceea înclină Hegel s-o identifice cu ceva de tipul intelectului.

Momentul iniţial trebuie să fie prin el însuşi speculativ, adică să ţină de facultatea *reproducătoare* a gândirii. În acest sens, el trebuie considerat *superraţional*, cum observase Platon şi, apoi, Kant, şi identificat formal cu genurile supreme (*ta megista tou genon*) sau cu Ideile. Numai că acestea, chiar aristotelic vorbind, depăşesc raţionalitatea: Sunt predicate ultime, fără putinţa de a mai fi la rândul lor subiecte, ca formele de bază ale raţiunii, respectiv noţiunile. Ele au prin sine particularităţi predicative dialectice (în predicaţia inversă), lucru observat de Platon şi teoretizat de Kant (în forma antinomiilor).

Formal, deci, momentul iniţial al procesualităţii gândirii speculative trebuie să fie el însuşi speculativ, superraţional, categorial. La Kant, el mai are caracter raţional, deşi negativ, caracter pe care Hegel îl transferă celui de-al doilea moment.

Pentru a distinge, în context hegelian, momentul iniţial speculativ de cel intelectiv şi raţional, dar şi de cel final, care corespunde în şi

mai mare măsură Ideii, îi putem spune Concept (ca diferit de simpla noţiune) sau Categorie (cu semnificaţia de gen categorial).

Al doilea moment al speculativului, cel dialectic, numit raţional-negativ, presupune diviziunea originară, pe care am numit-o „Arheotomie", împărţirea Conceptului-Categorie în două părţi sau laturi opuse, contradictorii sau contrare. Este vorba, firește, de un proces, de o trecere de la moment iniţial-unitar la diviziunea binară.

Al treilea moment al speculativului, numit de către Hegel speculativul ca atare, momentul pozitiv-raţional, rezidă în reunificarea celor două laturi opuse în cadrul Ideii.

Hegel însuşi face o legătură pe plan logic între formele speculativului şi cele clasice ale raţiunii, respectiv: noţiunea, judecata şi silogismul. Numai că legătura merge până la identificarea formelor speculative cu cele raţionale, şi anume prin dialecticizarea celor din urmă.

În fapt, situaţia este alta. Hegel însuşi recunoaşte că folosirea termenului de „concept", pentru „acest cu totul altceva", adică pentru Conceptul-Categorie, se datorește intenţiei sale de a îngloba conceptul (noţiunea) în logica sa speculativă, care trebuia să cuprindă, ca moment iniţial, şi intelectul. Altfel, Conceptul-Categorie rămâne doar ceva *analog* noţiunii din logica, de fapt, a raţiunii, nu a intelectului, cum îi zicea Hegel.

Acelaşi lucru este valabil şi despre judecată în comparaţie cu Arheotomia, situaţia aici fiind şi mai clară. Prin *copulă* (*copula, vinculum*), judecata, indiferent că este afirmativă sau negativă, exprimă o *legătură* între doi termeni, şi nu o diviziune (dihotomie). Judecata leagă, nu desparte. Arheotomia, pe de altă parte, nu presupune raportarea predicativă a termenilor la diviziunea originară, ea nici nu se referă în mod special la termeni în sensul lingvistic al cuvântului. Când a despărţit Dumnezeu lumina de întuneric, a operat o diviziune originară (*divisit lucem a tenebris*). A despărţit un întreg în părţile sale *opuse*. Speculativul nu se referă numai la contradicţie, cum o face dialecticul, ci şi la opoziţie şi contrarietate, având şi semnificaţie antitetică şi antiologică, cum se conturase deja la Platon. Dar, în această situaţie, pe plan logic, nu interesează procesualitatea trecerii de la întreg la părţile sale, ci *raportul* dintre acestea, care, nefiind copulativo-predicativ, va fi antitetic, dialectic sau antiologic, cu nuanţele specifice fiecăreia în parte.

Trecerea însă de la primul moment la al doilea se poate face nu numai prin Arheotomie, ci şi prin simplă opoziţie, contradicţie sau contrarietate a primului „termen" al procesului speculativ cu un altul, ceea ce sugerează şi triada hegeliană în accepţia de teză, antiteză şi sinteză, aici ultimul termen fiind contrariul procedural al Conceptului-Categorie. Dacă acesta se desparte în părţile sale opuse, sinteza este o combinaţie a opuselor.

Important este aici faptul că intervenţia celui de-al treilea termen al procesului speculativ, cu antrenarea primilor doi, conferă *sens* acestei procesualităţi. În dialectică se vorbeşte despre „dedublarea unului" şi despre „unitatea contrariilor", care descriu fiecare ceea ce se poate numi o „schemă dialectico-speculativă" triadică.

În acest sens, păstrând analogia cu formele logicii clasico-tradiţionale, nu al treilea termen este analogul silogismului, respectiv figurilor silogistice, numite de către Aristotel *scheme* (*schemata*), ci al treilea termen împreună cu ceilalţi doi. Mai precis, *schema raportării lor dialectico-speculative*.

Dialectica hegeliană, în ciuda complexităţii sale şi posibilităţilor variate de combinare schematică a celor trei termeni, conform butadei după care un al treilea, încercând să-i împace pe doi beligeranţi, ajunge să se bată cu unul dintre ei, celălalt încercând să-i împace, după care se bate şi cu al doilea, primul făcând pe mediatorul, după care fiecare dintre ei se bate cu ceilalţi doi ş.a.m.d., *nu este singura* dialectică triadică.

Dialecticile triadice au şi semnificaţii strict antitetice sau antiologice. „Dialectica" lui Heraclit era o antitetică, cu referinţă directă la opuşii ontici, pe când „dialectica" lui Platon, referitoare la raporturile contrare dintre genurile supreme, era o antiologie.

Dar „dialecticile" triadice diferă nu numai prin domeniul de aplicabilitate al schemelor dialectico-speculative, ci şi prin diferenţele referitoare la celelalte două forme speculative, la cea conceptual-categorială şi la raporturile dintre Conceptele-Categorii, adică la formele speculative analoage noţiunii şi, respectiv, judecăţii din logica tradiţională. Contradicţia, de exemplu, poate să fie unilaterală, cum considera Noica. Numai unul dintre „termeni" să-l contrazică pe celălalt, nu ca la Hegel, unde ambii (sau, ca în butadă, toţi trei) sunt la fel de puternici şi „contrazicători", putând fiecare să joace rolul celuilalt.

Mai important este însă faptul că nu există numai „dialectici" triadice. Încă din antichitate era cunoscută, de la pitagoreici citire, „dialectica" *binară*. Continuăm scrierea cu ghilimele a „dialecticii" pentru a subînţelege şi semnificaţiile ei antitetice şi antiologice. De altfel, până la Hegel, nimeni nu l-a numit pe Heraclit dialectician, dialectica având semnificaţia originară de contrazicere, de vorbire contrară, de dialog.

„Dialectica" binară este dialectica minimală, care, la rândul ei, are variante. Cei doi termeni pot fi succesivi, ca în cazul raportării categoriale recesive a lui Mircea Florian. Pot fi simultani şi convertibili reciproc, circulari, cu convertibilitate ciclică. Raportarea poate să conducă la menţinerea lor, la slăbirea unuia sau a celuilalt, la anularea unuia sau a ambilor, la menţinerea raportării „dialectice", la întărirea sau ambalarea ei, despre care vorbea Paul Postelnicu, sau la stingerea şi încetarea ei; toate aceste variante procesuale şi altele alcătuiesc, de asemenea,

scheme dialectico-speculative, distincte de simpla raportare formală, neprocesuală a termenilor speculativi. Ceea ce nu împiedică însă, în anumite cazuri sau pentru anumite momente, ca raportul intercategorial să coincidă cu schema dialectico-speculativă a cuplului dialectic.

Şi mai complexe sunt schemele dialecticii tetradice, de tipul celei profesate de Constantin Noica în *Devenirea întru fiinţă*. O astfel de schemă poate să aibă patru termeni sau patru momente. Evident că, pentru a fi „dialectică", schema trebuie să presupună cel puţin un cuplu opoziţional. La Noica este vorba de: temă, antitemă, teză şi temă regăsită, cuplul opoziţional fiind tema şi antitema, cu specificul contradicţiei unilaterale. Schema dialectico-speculativă este imaginată circular (dialectica tetradică circulară), cu reluarea schemei prin transformarea tezei din primul cerc în tema unui al doilea cerc ş.a.m.d. Sunt prezentate şi scheme grafice ale acestei „circularităţi deschise", care determină un anumit sens al mişcării circulare (dialectică orientală). Importantă aici este raportarea intercategorială dintre temă şi antitemă.

Schemele dialectico-speculative tetradice pot conţine şi două cupluri opoziţionale, astfel încât primul termen al unuia dintre cupluri să genereze un termen care să fie opus termenului generat de al doilea membru al primului cuplu opoziţional. Opoziţiile fiind 1-2 şi 3-4, în care 3 este generat de 1, şi 4 – de 2. O schemă şi mai complexă este aceea în care apar patru cupluri opuse: 1-2, 1-3, 3-4, 4-2, de tip circular închis, cu repetabilitate, ca în cazul anotimpurilor, echinocţiurilor şi solstiţiilor sau al temperamentelor, raportate pe baza excitabilităţii şi mobilităţii psihice, fără trecere de la un termen la altul. Un tip special de schemă tetradică îl constituie raportarea celor patru tipuri de judecăţi, A, E, I, O, considerate categorial-entitativ cu două raporturi de contradicţie, A-O şi E-I.

Cel mai complex tip de scheme dialectico-speculative este cel pentadic. O primă ilustraţie de schemă pentadică de tip evident categorial o întâlnim la Platon, cu referinţă la cele cinci genuri supreme: fiinţa, mişcarea, repausul, acelaşi şi altul. Ea conţine două cupluri contrare, fiind vorba, la acest nivel, de antiologie, între 2 (mişcare) şi 3 (repaus) şi între 4 (acelaşi) şi 5 (altul). Complexitatea schemei pentadice se face vădită şi prin faptul că ea mai conţine o schemă tetradică (2-3-4-5) şi opt grupuri de scheme triadice, cum este (1-2-3), în care 2 şi 3 participă la 1 (fiinţa), iar între 2 şi 3 este raportul de contrarietate. Ceea ce înseamnă că schema dialectico-speculativă a lui Platon conţine unsprezece tipuri de scheme subordonate.

Schemele dialectico-speculative superioare le conţin pe cele inferioare. Orice schemă dialectico-speculativă trebuie să aibă cel puţin o raportare binară, opoziţională, contradictorie sau contrară, pentru a fi „dialectică".

Având în vedere caracterul reproductiv al speculativului (*speculum* = oglindă), schemele sunt în funcţie de domeniul la care se referă. Nu există scheme valabile oriunde şi oricând. Există fenomene simple duale care nu mai necesită un al treilea, dar altele sunt complexe, pentadice, care nu pot fi reduse la mai puţin de cinci termeni sau cinci momente.

Acceptarea unei singure scheme dialectico-speculative şi aplicarea ei în orice domeniu conduce la sofisme metodologice, ceea ce nu înseamnă însă că aplicarea unei singure scheme la un domeniu adecvat, sau chiar şi la domenii în care sunt aplicabile şi alte scheme dialectice, nu poate să fie rodnică.

În orice caz, schemele dialectico-speculative pentadice sunt maximale. Nu există o dialectică distinctă cu mai mult de cinci termeni, fără să fie o simplă raportare a unor scheme subordonate. Cele patru tipuri de scheme nu sunt însă doar o simplă însumare de către cele complexe a celor simple. Este vorba, în fiecare, în afară de raportările schemelor subordonate, de raporturi specifice de alt tip. Schema triadică este, evident, diferită de cea binară, prin apariţia unui al treilea. Dar schema tetradică nu este o simplă sumă de două scheme binare, respectiv de repetare a unei singure scheme binare. Cele patru temperamente, să zicem, nu sunt o repetare a două dintre ele. Procesualitatea complexă este pentadică, cu sau fără repetabilitate.

Anumite caracteristici ale persoanei umane (cele cinci simţuri, cele cinci degete, reprezentarea pentagonală a corpului uman) sau chiar ale mediului extrauman (cele cinci forţe în fizică) îndreptăţesc considerarea, cel puţin în această fază a evoluţiei umane, că dialectica pentadică ar fi maximală.

Aplicarea, în mod sistematic, la un anumit domeniu al existenţei fizice sau la domenii logico-gnoseologice, ştiinţifice, tehnice sau artistice, sau chiar la întreaga realitate, a schemelor dialectico-speculative, conduce la elaborarea *sistemelor dialectico-speculative*.

Un sistem dialectico-speculativ poate să fie de mai mică sau mai mare amploare, deosebindu-se însă de celelalte, în principal, prin tipul de schemă pe care îl aplică. „Dialectica" binară conţine scheme elementare care, într-o formă sau alta, apar în toate schemele mai complexe. Ceea ce înseamnă că ea poate avea cea mai largă sferă de aplicabilitate. Acesta este, de exemplu, cazul schemelor binare aplicate de Ştefan Odobleja, în *Psihologia consonantistă*, la toate domeniile existenţiale, ştiinţifice, tehnice şi artistice, dar şi al schemelor duale recesive ale lui Mircea Florian, din *Recesivitatea ca structură a lumii*. Ambele sunt sisteme dialectico-speculative binare. Mihai Drăgănescu, în *Ortofizica*, elaborează un sistem dialectico-speculativ bazat pe triada: materie profundă-lumatie-informaterie (inelul lumii materiale), cu aplicaţii în cosmologie, materia anorganică, organică, vie şi în

universul informaţional. *Devenirea întru fiinţă* a lui Noica este un sistem dialectico-speculativ bazat pe schema tetradică menţionată mai sus. Alexandru Bogza construieşte în *Realismul critic* un sistem dialectico-speculativ pentadic cu aplicaţii la întreaga realitate, dar în mod special la arta muzicală. Medicul Daniel Danielopolu elaborează un sistem pentadic de explicare a mecanismului de echilibrare a organismului uman în cazul sănătăţii şi al bolii.

Toate acestea dovedesc eficienţa metodologică a schemelor dialectico-speculative, de explicare, interpretare, organizare sau funcţionare (în cazuri tehnico-cibernetice) a unor domenii mai mult sau mai puţin restrânse ale realităţii.

8. Petre Ţuţea despre limbajul speculativ

Cu prilejul îngrijirii unor prelegeri inedite ale lui Nae Ionescu, am avut ocazia să constat deosebirea evidentă dintre stilul discursiv şi stilul scriptic. Prelegerile erau stenografiate şi corespundeau, cu mici lacune, unor înregistrări pe bandă magnetică. Ele nu puteau fi redate ca atare în scris, ci necesitau numeroase intervenţii, completări, omisiuni, pentru a deveni lizibile şi, respectiv, inteligibile. Ceea ce este atractiv într-un discurs poate să devină supărător în textul scris, sau, în cel mai fericit caz, banal. Au constatat-o şi editorii din trecut ai cursurilor lui Nae Ionescu, care au fost nevoiţi, la rândul lor, să facă intervenţii stilistice cu ocazia transcrierii prelegerilor. Cu toate acestea, cursurile publicate n-au avut nici pe departe succesul prelegerilor.

Nu ştim cum şi-ar fi *scris* Nae Ionescu cursurile. Din publicistica sa reiese că ştia şi să scrie atractiv. Poate că n-ar fi fost prea mare deosebirea dintre cursul scris şi prelegerile vorbite. Dar o deosebire tot ar fi fost.

Petre Ţuţea ne este mai apropiat. Şi el a fost o personalitate orală, cu largă audienţă. După decembrie 1989 s-a adresat prin televiziune întregii ţări. Spre deosebire însă de Nae Ionescu, Petre Ţuţea a scris, şi anume despre aceleaşi probleme, mai mult sau mai puţin filosofice, despre care obişnuia să şi vorbească.

În ultimul timp au început să-i fie publicate o parte din scrierile care s-au păstrat.

Bătrâneţea şi alte texte filosofice a apărut la Editura „Viitorul Românesc" (Bucureşti, 1992), fără menţionarea vreunui îngrijitor şi fără nici o notă asupra ediţiei. Cartea nu are nici măcar un sumar, şi este însoţită de o postfaţă care nu are legătură cu textele tipărite. Mai mult, aici, printre tot felul de anecdote şi consideraţii lipsite de interes, apare şi o informaţie falsă, cel puţin în legătură cu cele trei lucrări (*Alchimia, Bătrâneţea* şi *Philosophia perennis*) din volum. „Atunci – se spune în postfaţă – când a fost pus în situaţia de a scrie, ceea ce presupunea recluziunea pentru a elabora textul, el şi în situaţia aceasta a inventat dictarea, şi câte texte au rămas de la el nu sunt scrise, ci dictate de el unuia sau altuia dintre prietenii care i se ofereau drept secretari" (p. XII).

Autorul postfeţei n-a văzut, de bună seamă, nici unul dintre manuscrisele lui Petre Ţuţea, cu grafia aceea tremurată, imposibil de imitat, cu toate că, după alte întâmplări relatate, i-ar fi fost destul de apropiat! Noi cunoaştem astfel de manuscrise încă de prin anii '80 (cele pe care le avea Aureliu Goci), şi altele care se mai găsesc încă la poetul Pan Izverna şi la filosoful Adrian Boeru.

Lucrările cuprinse în volumul amintit nu au fost dictate şi au evidente caracteristici scriptice. Aşa *scria* Petre Ţuţea. Iar cei care l-au şi ascultat filosofând au ocazia să confrunte cele două stiluri, ceea ce, la Nae Ionescu, nu se mai poate face.

Cine l-a considerat pe Ţuţea un fel de „Socrate" a greşit cel puţin din două motive: unul – că Ţuţea, spre deosebire de Socrate, a scris, şi încă destul de mult, dar i-a fost interzis să publice, şi altul – că Ţuţea avea cu totul alt tip de discurs. Cert este că el nu practica dialogul, şi nici maieutica. El nu întreba nimic şi rareori se lăsa întrebat, evitând şi atunci răspunsul.

El nu simţea nevoia partenerilor de discuţie, ci nevoia de auditoriu. Petre Ţuţea a fost un *orator*, în genere, şi un *predicator*, în mod special. Ceea ce n-a fost Socrate.

Dacă evenimentele din decembrie 1989 s-ar fi petrecut cu cel puţin două decenii mai înainte, am fi avut un mare orator politic.

Destinul lui Petre Ţuţea a fost trist. El a murit greu, fiindcă nu era momentul să moară. Dar asta o spunem noi, şi poate greşim. Căci el s-a realizat totuşi ca orator, făcând abstracţie de interviurile televizate, în faţa unui auditoriu destul de numeros. În cursul anilor, treptat. Impresionând azi pe unul, mâine pe altul. De la cei mai rafinaţi gânditori, de talia unor Eliade, Cioran sau Noica, până la cei care nu-i înţelegeau decât glumele sau relatările anecdotice.

Dar iată că a venit şi vremea cărţilor sale. Vremea potrivită pentru scrieri filosofico-religioase.

Întâmplător sau nu, lucrările din volumul amintit nu sunt numai filosofico-religioase, ci, prin specificul lor, par să aibă, într-o măsură mai mare decât altele, caracteristici evidente de transcrieri ale unor discursuri rostite.

Este vorba, în primul rând, de dimensiunile lor reduse, cu excepţia *Bătrâneţii*, de fragmentarea lor, adesea pe durata unui *respiro*, şi de formulări eliptice obişnuite stilului discursiv. S-ar părea că aceste fragmente au fost scrise într-un ritm alert, asemănător vorbirii sale repezite. Dintr-o suflare.

Dar ele nu sunt totuşi transcrieri. O dovedeşte lungimea citatelor şi indicarea surselor. Ţuţea avea o memorie excelentă şi cita adesea. Mai mult, cita exact acelaşi text după câţiva ani. Nimeni nu putea fi însă sigur dacă citatul era exact sau prelucrat, pentru a suna mai

bine. În lucrările amintite, citatele sunt mult mai frecvente şi mai întinse decât cele pe care obişnuia să le facă discursiv.

O caracteristică a manuscriselor pe care le-am văzut o constituie lipsa ştersăturilor. Ea se datoreşte fie transcrierii, fie reproducerii, într-adevăr, a stilului vorbit. Dar putea oare Petre Ţuţea, cu tremurătura accentuată a mâinilor, să scrie repede? Dintr-o suflare? Facem abstracţie de ultima perioadă, când nu mai putea să scrie deloc şi nici nu mai vedea.

Înainte de întreprinderea unei investigaţii hermeneutice asupra textelor publicate, mai menţionăm câteva caracteristici care ne-ar conduce din nou, la prima vedere, să conchidem că ele reproduc sau imită stilul vorbit. Două dintre aceste caracteristici sunt mai importante: apariţia propoziţiilor scurte şi a formulărilor verbale, uneori foarte întinse, nepropoziţionale, cum sunt listele de cuvinte izolate sau în grupuri de două, trei, patru sau cinci.

După prima caracteristică, am fi tentaţi să încercăm încadrarea lui Petre Ţuţea, faţă de cele două tipuri hibride de creatori (care vorbesc scriptic şi care scriu discursiv), în categoria oratorilor obişnuiţi mai puţin cu scrisul, deci care scriu discursiv. Exemple contrare fiind un Maiorescu sau, mai recent, un Grigore C. Moisil. Aceştia vorbeau scriptic. După îndelungi exerciţii de predare a unor cursuri scrise în prealabil (Moisil ne-a mărturisit că îşi învăţa în tinereţe cursul pe dinafară, având notate în prealabil până şi bancurile). Dintre filosofi, numai Nae Ionescu era spontan la cursuri, ca şi Ţuţea – la discursuri improvizate.

Dar cei care l-au urmărit perioade mai lungi au constatat totuşi că Petre Ţuţea *se repeta* adesea. Că, în funcţie de ascultători, interesaţi, să zicem, de filosofie, relua, aproape cu exactitate, acelaşi discurs. Citatele, în orice caz, şi glumele, erau aceleaşi. Şi le spunea uneori aceloraşi persoane. După o anumită perioadă, însă, discursul era *altul*. „Moş Petrache" trecea la altă „lecţie". E greu de crezut că şi-o pregătea în scris.

Ultima caracteristică, referitoare la enunţuri nepropoziţionale, nepredicative, atât în vorbire, cât şi în scris, deplasează însă discuţia pe un alt plan. Indiferent de stil, oral sau scriptic, aceasta este o particularitate de *gândire*, corespunzătoare unui anumit conţinut ideatic care necesită o astfel de exprimare.

Cine vede şirurile şi coloanele de termeni din lucrările lui Ţuţea se poate duce cu gândul la *Psihologia consonantistă* a lui Ştefan Odobleja, care abundă în astfel de şiruri şi coloane. Cu deosebirea că, la ultimul, coloanele sunt întotdeauna *binare*, fiecare termen fiind dublat de opusul său. Ca şi la Mircea Florian, în lucrarea despre *Recesivitate ca structură a lumii*. La Hegel apar însă grupuri de câte trei termeni, iar la Noica – de câte patru. Or, aceste grupări nepredicative de termeni nu mai au semnificaţii scriptice sau orale, ci *logico-metodologice*.

Să-l luăm de exemplu pe Hegel, care este cel mai explicit. Grupurile triadice de termeni, cum ar fi: calitate, cantitate, măsură, sau singular, particular, general, sunt categorii filosofice. Ele se raportează unele la altele după schema: teză, antiteză, sinteză. Relaţia dintre ele devine predicativă numai în mod accidental. În cazul lor, consideră Hegel, nu numai că ar trebui să vorbim altfel, dar trebuie chiar *să gândim altfel* şi să încercăm, în ciuda limitelor proprii limbajului obişnuit, fie el vorbit sau scris, să exprimăm adecvat acest mod de gândire, numit de către Hegel *speculativ*.

Ne referim în cele ce urmează la lucrarea lui Petre Ţuţea *Alchimia* din volumul amintit. Interpretarea este valabilă însă şi pentru celelalte lucrări.

Vorbind despre speculativ, Hegel menţionează faptul că prin el trebuie să se înţeleagă ceea ce se înţelegea mai demult prin *mistic*. Acesta, ca şi speculativul, cuprinde o doză de mister, de inconceptibil şi inefabil, fiind considerat, cu toate acestea, că reprezintă adevărul şi autenticul. Chiar dacă încalcă, de cele mai multe ori, legile gândirii obişnuite.

Aceasta este şi părerea lui Ţuţea despre mistica medievală. Despre tendinţa misticului de a cunoaşte Absolutul, infinitul, necondiţionatul nelimitat, imposibilul. Această tendinţă ţine de mistic, zice Ţuţea, nu de magic sau raţional, şi presupune „depăşirea logicii faptelor".

Aici ne găsim, în mod evident, pe tărâmul speculativului, delimitat adesea de către autor şi în terminologie kantiană, ca transcendent, ca lume de dincolo.

Este interesant faptul că, în spirit hegelian, dar la nivelul misticii creştine, Petre Ţuţea respinge dialectica, pendularea între „da" şi „nu", polaritatea subiect-obiect, bine-rău, în genere „termenii dialectici ai existenţei", pentru mărginirea lor. Speculativul, zice şi Hegel, presupune dialecticul, dar nu se mărgineşte la această veşnică pendulare între pozitiv şi negativ. Esenţa speculativului este unitatea, reunirea şi depăşirea contrariilor, căreia îi şi corespunde *unio mystica, coincidentia oppositorum*, la care se referă şi Petre Ţuţea, citându-l pe Cusanus. „Anularea contrariilor în Dumnezeu – zice Ţuţea – ne arată că mistica este sediul adevărului, adică realul, în sinele, transcendentul."

Nu este de mirare că, tot asemenea lui Hegel, filosoful nostru găseşte şi forma – care nici nu mai poate fi numită, pur şi simplu, de cunoaştere, diferită de inspiraţie, intuiţie sau invenţie – de intrare în legătură, de *religare* cu transcendentul, în *revelaţie*. *Offenbarung*, îi zicea Hegel.

Este evident însă că Petre Ţuţea nu s-a inspirat din Hegel, pentru care nici nu avea vreo consideraţie deosebită, ci a urmat pur şi simplu acelaşi drum, având aceeaşi sursă de inspiraţie, şi anume mistica creştină. Pe această linie, filosoful nostru a fost însă mai consecvent.

Revelaţia mistică este mai puternică decât revelaţia speculativă, cel puţin în varianta triadică a lui Hegel. *Unio mystica* este desăvârşită, absolută, pe când unitatea sintetică a lui Hegel este iluzorie, zice Ţuţea, ea se desface din nou în alte şi mereu alte contrarii, *ad infinitum*.

Cu toate acestea, ceea ce se revelează la Hegel este Ideea unică, identică cu Dumnezeu şi Spiritul universal, pe când la Ţuţea, în manieră platonică şi, totodată, kantiană, se revelează lumea transcendentă a ideilor. Dar aceasta nu este o revelaţie de sine şi pentru sine, ca la Hegel. Este o revelaţie pentru noi, condiţionată de credinţa noastră, de iubirea creştină, care, zice autorul, ne-a „deschis o fereastră către Absolut".

Ideile acestea, numite frecvent platonice, ca arhetipuri şi modele ale lucrurilor, sunt concepute independent de ultimele. Ele nu mai presupun nici o corespondenţă cu lucrurile sensibile şi, ca atare, nici vreo adecvare la acestea. Ceea ce înseamnă că adevărul lor rezidă în ele însele şi că, lucru important pentru cadrul discuţiei noastre, *nu mai presupun nici o predicaţie*. Se subînţelege aici faptul că adevărul şi falsul sau eroarea au loc la nivel predicativ (de afirmaţie sau negaţie). Predicaţia, consideră Ţuţea, după Platon, ţine de imperfecţiunea intelectului, de caracterul său dialectic, de opoziţia adevăr-fals. Adevărul revelat este absolut. El este altceva decât „adevărul ca adecvare la obiect" (*adequatio rei*).

Adevărul revelat, Ideile, „lumina pură a Absolutului", cum îi mai zice filosoful nostru, conţine, fireşte, şi o doză de inefabil. Ca şi Hegel, Petre Ţuţea constată că limbajul ca „instrument de comunicare", oricât l-am curăţa de impurităţi empirice, este imperfect. „Ideile sunt închipuite de Socrate, în *Fedru*, ca fiind contemplate de zei şi de suflete alese în câmpia adevărului, fără formă şi culoare, iar Dante contemplă în tăcere, în Paradis, pe Dumnezeu ascuns în propria lumină."

Noi nu dispunem însă de asemenea mijloace şi trebuie să apelăm la limbaj, aşa cum este el, cu imperfecţiunile sale, dacă vrem totuşi să exprimăm, să comunicăm, fie şi în scris, adevăruri revelate, deci idei, gânduri în sens platonic-paulinic, cum le zice Ţuţea. Or, pentru aceasta trebuie să găsim mijloace lingvistice adecvate, nepredicative, deci nesupuse coerenţei şi necontradicţiei, diferite de cele din vorbirea obişnuită, care operează numai cu formalul comod şi util pentru activităţile cotidiene.

Petre Ţuţea este nemulţumit de mijloacele obişnuite de comunicare: imagine, simbol, cuvânt şi predicaţie. Primele două – ţinând de logica modernă simbolică, iar ultimele – de cea tradiţională. Prin „forme nepredicative de exprimare a adevărurilor revelate", el nu înţelege cuvintele obişnuite considerate izolat, căci acestea

exprimă tot atât de puţin în cadrul propoziţiilor, ca şi independent de acestea, ci înţelege, în sens speculativ platonic, genurile de maximă generalitate sau categoriile filosofice. O parte dintre acestea o alcătuiesc şi „termenii din limbajul teoretic".

Cu semnificaţie categorial-filosofică de maximă generalitate, Ţuţea foloseşte des termenii: Absolut, Fiinţă supremă, Unul, Destin, scrise cu literă mare şi echivalente cu Dumnezeu, dar şi altele ca: transcendenţă, eternitate, libertate, nemurire, sacru ş.a., care se adaugă ca determinaţii ale divinităţii şi ale adevărurilor revelate. Alte serii de termeni exprimă revelaţii opoziţionale de tip: obiect-subiect, bine-rău, sacru-satanic etc. Seriile de „termeni teoretici" proprii teologului, filosofului, omului de ştiinţă şi artistului le exprimă domeniile predilecte şi preocupările: lume, eu, obiect, observaţie, ipoteză, experiment ş.a.

În funcţie de intenţiile urmărite, Petre Ţuţea apelează fie la termeni singulari, fie la termeni perechi, opuşi sau nu, fie la grupări de trei, patru, cinci şi chiar mai mulţi termeni. Exemple: imanenţă-transcendenţă; om-rasă-neam; absolut-infinit-finit-transfinit; elementul-atomul-particula-cuanta-unda ş.a.m.d. Ceea ce dovedeşte că nu era adeptul nici unei grupări rigide a termenilor, care conduce adesea la sofisme.

Aceasta este explicaţia şirurilor şi a coloanelor de cuvinte, care se dovedesc „termeni" în sensul de genuri sau categorii. Succesiunea acestora (copulativă, implicaţională sau opoziţională) devine sugestivă şi poate să exprime, în viziunea lui Petre Ţuţea, lumi, domenii sau regnuri diferite, fenomene, acţiuni, stări de conştiinţă sau sentimente. Cum? Prin simpla lor pronunţare sau scriere succesivă. De ce? Fiindcă termenii aceştia au o mare încărcătură semantică pentru cei care îi înţeleg. „Neliniştile produse de aceşti termeni în spiritul uman", cum zice Ţuţea, *impresionează* atât ascultătorul, cât şi cititorul. Ei nu sunt o simplă reproducere scriptică a unui tip de retorism discursiv. Petre Ţuţea teoretizează pur şi simplu exprimarea nepredicativă, indiferent de redarea ei în scris sau oral.

Că Petre Ţuţea era un maestru al discursului impresionist este incontestabil. Cei care l-au audiat o ştiu. Ţuţea te impresiona, indiferent de subiectul discursului. Aceasta este şi cauza pentru care, după o întâlnire cu el, deşi puteai să-l asculţi câteva ore şi asistai la o adevărată jonglerie cu idei, nu prea aveai ce să-ţi notezi, în afară de anecdotică. Coloanele de termeni recitaţi nu se lăsau transpuse propoziţional; or, cui i-ar fi trecut prin minte să-şi noteze liste de cuvinte! Dar impresia rămânea. Mai puternică decât orice rememorare textuală.

Fiind vorba de o lucrare scrisă, nu are rost să mai amintim aici de mimica şi gestica lui Petre Ţuţea, care întăreau în mod considerabil conţinutul impresionist al discursului.

Mircea Eliade îşi amintea de jocul mâinilor lui Nae Ionescu când vorbea despre revelaţie. Numai cine l-a audiat pe „Cavalerul creştinătăţii", cum îi plăcea lui Petre Ţuţea să se numească pe sine, îşi poate imagina participarea acestuia cu întreaga lui fiinţă la înfiripărea, la întruchiparea cuvântului rostit, a cuvântului clădit din vorbe şi gesturi meşteşugite, a logosului revelator de sine, al cărui maestru de neîntrecut a fost Petre Ţuţea. Cavalerul creştinătăţii.

Cuprins

Prefaţă 5

Partea întâi
TRADIŢIA SPECULATIVĂ A GÂNDIRII ANTICE GRECEŞTI 9
1. Începuturile gândirii speculative 11
2. Transcendenţă şi scheme antitetico-speculative la pitagoreici şi la Heraclit 17
3. Subsistenţa transcendentă la eleaţi 25
4. Antitetică, dialectică negativă şi antiologie la Platon 31
1. Probleme terminologice 31
2. Dialectică şi antitetică până la Platon 36
3. Antitetica lumii sensibile la Platon 41
4. Elemente de logică şi dialectică negativă 45
5. Dialectica speculativă şi antiologia 48

Partea a doua
ORIENTĂRI DIALECTICO-SPECULATIVE
ÎN FILOSOFIA CLASICĂ GERMANĂ 57
1. Hegel despre credinţă şi revelaţie la Jacobi 59
2. Probleme antitetico-speculative la Kant 67
3. Dialectica speculativă în *Critica raţiunii pure* 73
4. Elemente de antitetică speculativă la Fichte 97
5. Antitetică absolută şi revelaţie la Schelling 121
6. Absolutizarea dialecticii triadice la Hegel 135

Partea a treia
PROBLEME SPECULATIVE ALE TRANSCENDENŢEI 139
1. Transcendenţa – între teologie şi filosofie 141
2. Probleme filosofice şi ştiinţifice ale transcendenţei 147
3. Substanţa transcendentă la Ioan Petrovici 153
4. Isihasmul ortodox şi meditaţia transcendentă 157
5. Psihologia sinergetică a transconştiinţei 163
6. Problema transcendenţei parapsihice 173

Partea a patra
VARIANTELE DIALECTICII SPECULATIVE 187
1. Ipostazele dialecticii 189
2. Orientări tradiţionale, moderne şi moderniste în dialectică 197
3. Semnificaţia metodologică a dialecticii 203
4. Dialectica binară în viziunea lui Ştefan Odobleja 209
5. Tema circularităţii opoziţionale la D. Danielopolu, Şt. Odobleja, P. Postelnicu şi C. Noica 217
6. Scheme dialectico-tetradice în *Estetica* lui Tudor Vianu ... 223
7. Mecanismele pentadice ale tragediei antice 227
8. Pentamorfoza dramelor pasionale la Shakespeare 239
1. Structura pentadică a spectacolului dramatic 241
2. Dinamica celor cinci acte ale dramelor pasionale 251
3. Cele cinci tipuri de eroi ai dramelor pasionale 254
4. Cele cinci faze ale dramei psihice a eroilor 257
5. Cele cinci sentimente idealizate 268
9. Sistemul pentadic al rostirii filosofice româneşti al lui Constantin Noica 277
10. Mecanismul pentadic al sănătăţii la Daniel Danielopolu ... 281
11. Probleme dialectice în epistemologia intuiţionistă 289
1. Principiile filosofice ale epistemologiei intuiţioniste 290
2. Teoria intuiţiei matematice 293
3. Teoria continuului 296
4. Teoria infinitului potenţial 298
5. Sistemul conceptelor matematice 300
12. Muzică şi dialectică în sistemul filosofic al lui Alexandru Bogza 305

Partea a cincea
ASPECTE LOGICO-LINGVISTICE ALE SPECULAŢIUNII 311
1. Intelect, raţiune, speculaţiune 313
2. Probleme de logică speculativă 321
3. Conceptul de logică a religiei 327
4. Consideraţiuni despre logica ştiinţelor sociale 335
5. Conceptul de hipnoză – coordonate logico-dialectice 347
6. Logica dinamică a contradictoriului în viziunea lui Ştefan Lupaşcu 351
7. Scheme şi sisteme dialectico-speculative 357
8. Petre Ţuţea despre limbajul speculativ 363

Contemporanii noştri sunt interesaţi de probleme *diferite* de cele tradiţional filosofice, pe care le şi gândesc *altfel.* Cum o face omul de rând, dar şi savanţii: matematicieni şi astronomi, fizicieni şi biologi, psihologi şi parapsihologi. Probleme care transcend preocupările cotidiene, care trec *dincolo* şi *dincoace* de noi. În faţa cărora intelectul şi raţiunea se dovedesc neputincioase.

Contradicţia, antinomicul şi paradoxul nu se mai ruşinează astăzi de canoanele rigide ale unei logici considerată cândva absolută. Este nevoie acum de *altceva.*

Gândirea speculativă, în sens originar (de la *speculum* = oglindă), cu aspectele sale dialectice, pare singura potrivită. Ea are însă o lungă istorie, de care a sosit momentul să ne aducem aminte şi, în măsura în care putem, s-o aducem spre zilele noastre. Cum au făcut-o înaintaşii noştri pe calea dreptei filosofări.

ISBN 973-8064-61-7